文津出版

當代殯葬學綜論

鄭志明◎著

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

當代殯葬學綜論

鄭 志 明◎著

文 津 出 版 社

自 序

殯葬是人類社會相當重要的文化現象與生命禮儀，是集體性的生存經驗與心理活動，在面對死亡過程中所形成的應對智慧。此一智慧的主要來源有二，一是宗教信仰，二是道德倫理。前者提供殯葬的精神觀念，以形上的生命體驗來安頓人們的存有需求，後者提供殯葬的操作場域，重視人際間相互交際的生活規範。殯葬學是以人性為本位的文化教養，肯定生命向善自我實踐的道德意志，以及開拓出與宇宙整體和諧的心靈境界。

殯葬是人類數千年甚至上萬年生存智慧的累積，在形式與內容都極為完備，與傳統社會的宗教信仰、生活模式、人際關係、政治與經濟制度等都有密切的關聯，體系相當龐大與多元，可以建構出一套完整的「殯葬學」。其主要內容可以從文化的空間性將殯葬分成三層，即上層、中層、下層等，或者為表層、中層、深層等。所謂表層文化是以物質形態或物化形式表現的，稱為實物層或器物層，考古出土的墓葬與陪葬文物，都是屬於這一類。所謂中層文化是指以人的行為活動或語言文字方式表現的，是摸不著但是可以看得見或聽得見，此層可以稱為儀式層或社會層，如自古流傳下來的殯葬禮儀。所謂深層文化是指人意識形態的表現，是內隱與無形的，是不易察覺的觀念系統，可以稱為精神層或觀念層，如靈魂與生死觀念，是永世流傳難以變異。

殯葬學是傳統文化的集大成，是源起於遠古社會的靈魂觀與死後世界觀，發展出維繫家庭孝道倫理的禮儀規範，著重在生者與亡者之間慎終追遠的禮節制度與道德規範。殯葬學是人類數千年來生存智慧的長期累積與發揚，其文化內涵極為豐富與完備，體系相當龐大與多元。這種處理死亡的生命學問，進入到現代社會之後，不應被忽視或捨棄，應是人們生命尊嚴的價值實現，更需要培養出較高水準的道德修養與倫理關懷，以殯葬的專業技能來善待亡者與撫慰生者。

殯葬學肯定人的生命除了肉體的形式外還有人性的精神存有，發展出尊重人性的觀念體系與禮儀制度，肯定自我生命的自覺體證與終極實現，關懷臨終時生命的自然權利，重視對臨終者心理與人性的照顧，是相應於當代安寧療護的服務精神，由物質治療轉向精神照顧，提高臨終者的生命品質，也關注對喪親者的悲傷撫慰，疏解各種失落情緒與悲傷情懷，教導人們勇於面對因死亡所帶出的種種生存挑戰。

鄭志明 于北投輔仁書房

2012 年 7 月 12 日

目　錄

自　序 ………………………………………………………………………… 01
第一章　緒　論——殯葬學的建構與殯葬教育的落實 ……………………… 1
壹、前　言 …………………………………………………………………… 1
貳、科際整合的殯葬學 ……………………………………………………… 3
參、殯葬學的教育實踐 ……………………………………………………… 7
肆、殯葬學的永續發展 ……………………………………………………… 10
伍、結　論 …………………………………………………………………… 12
第二章　殯葬的形成與發展 ………………………………………………… 14
壹、前　言 …………………………………………………………………… 14
貳、殯葬源於原始思維與原始宗教 ………………………………………… 15
參、靈魂的歸宿世界 ………………………………………………………… 22
肆、死後世界與殯葬文化 …………………………………………………… 29
伍、結　論 …………………………………………………………………… 37
第三章　殯葬的範疇與流變 ………………………………………………… 39
壹、前　言 …………………………………………………………………… 39
貳、殯葬的禮俗內涵與發展 ………………………………………………… 41
參、殯葬禮俗的種類 ………………………………………………………… 45
肆、殯葬禮俗的禮義 ………………………………………………………… 55
伍、殯葬禮俗的流變 ………………………………………………………… 62
陸、結　論 …………………………………………………………………… 67
第四章　殯葬的深層信仰 …………………………………………………… 69
壹、前　言 …………………………………………………………………… 69
貳、原始社會的生死信仰 …………………………………………………… 70
參、生死信仰的四大主題 …………………………………………………… 74
肆、各種生死信仰的加入 …………………………………………………… 82

伍、當代生死信仰的發展危機 90
陸、結　論 94
第五章　殯葬的表層葬制 96
壹、前　言 96
貳、自古以來的各種葬式 96
參、各種墓葬制度 107
肆、各種隨葬物與明器 117
伍、當代喪葬制度的走向 124
陸、結　論 129
第六章　殯葬的中層禮制 131
壹、前　言 131
貳、殯葬禮儀的文化內涵 132
參、殯葬禮儀流程 138
肆、殯葬禮儀的文化功能 151
伍、結　論 156
第七章　殯葬的喪服制度 158
壹、前　言 158
貳、喪服制度的形成 159
參、台灣的喪服制度 168
肆、喪服制度的文化功能 176
伍、結　論 182
第八章　殯葬的喪書與司儀 183
壹、前　言 183
貳、古代殯葬文書的體類 185
參、當代殯葬文書的體類 192
肆、殯葬禮生與司儀 199
伍、當代殯葬喪書與司儀的專業涵養 206
陸、結　論 211
第九章　殯葬的宗教祭祀 213
壹、前　言 213

貳、儒家的殯葬祭禮……214
參、佛教的殯葬祭禮……219
肆、道教的殯葬祭禮……227
伍、民間殯葬祭禮的會通走向……235
陸、結　論……243
第十章　殯葬的臨終療護……244
壹、前　言……244
貳、殯葬與臨終關懷……245
參、殯葬與安寧療護……252
肆、臨終關懷與安寧療護的結合……259
伍、結　論……269
第十一章　殯葬的悲傷撫慰……271
壹、前　言……271
貳、殯葬的撫慰功能……272
參、殯葬對臨終者的悲傷撫慰……279
肆、殯葬禮儀對喪親者的悲傷撫慰……285
伍、殯葬對喪親者的後續撫慰……291
陸、結　論……296
第十二章　殯葬的生命倫理……297
壹、前　言……297
貳、殯葬的倫理原則……299
參、殯葬在生命倫理上的擴充……309
肆、殯葬的生命倫理功能……317
伍、結　論……323
第十三章　殯葬的意義治療……325
壹、前　言……325
貳、臨終禮的儀式意義治療……327
參、喪禮的儀式意義治療……336
肆、祭禮的儀式意義治療……343
伍、結　論……352

第十四章　當代殯葬的學術教育……354
壹、前　言……354
貳、台灣殯葬學術教育的現況……355
參、台灣殯葬學術建構的可能面向……361
肆、台灣殯葬學術教育的落實之道……367
伍、結　論……372
第十五章　當代殯葬的發展趨勢……374
壹、前　言……374
貳、當代殯葬的發展困境……375
參、當代殯葬的文化再造……383
肆、當代殯葬的發展願景……390
伍、結　論……398

第一章　緒　論

——殯葬學的建構與殯葬教育的落實

壹、前　言

殯葬是專門的禮俗活動，也可以是一門專業的知識系統與學術領域，就稱為「殯葬學」。在重知識管理的當今時代，殯葬事業與殯葬學也應該是合為一體，殯葬學提供了殯葬事業的專業學理與知識，殯葬事業則提供了殯葬學的研究與實踐的場域。殯葬能成為專門的學問，還是近幾年的事，2003 年大陸學者鮑元提出〈應有一門「殯葬學」〉的主張，將殯葬學界定為一門研究殯葬的學問，更進一步界定為專門研究殯儀禮俗、葬式葬法、祭祀祭品及殯葬管理與服務的一門社會科學。為什麼要研究殯葬學，鮑元提出三個原因：一、建設現代化國家，離不開殯葬學。二、提高國民素質，離不開殯葬學。三、快速發展殯葬事業，呼喚殯葬學。對於殯葬學的研究意義，也有三點說法：一、研究殯葬學，有利於深化殯葬改革。二、研究殯葬學，有利於強化殯葬管理。三、研究殯葬學，有利於優化殯葬服務。以上三點，是從殯葬事業的需求來強調殯葬學的重要性。

對於殯葬學的研究內容，鮑元分成三個層面：一、理論研究與應用研究相結合。二、宏觀研究與微觀研究相結合。三、靜態研究與動態研究相結合。對於殯葬學研究方法也有三點主張：一、具體問題具體分析。二、從具體到一般，再從一般到具體。三、理論聯繫實際。以上的研究內容與方法，稍嫌空泛，只是原則性的提示。鮑元較有貢獻的地方，是對殯葬學進行體系性的分類，提出了「兩類三論」的分類法，所謂兩類，是將殯葬學分為理論殯葬學與應用殯葬學等兩類。所謂三論，是將這兩類又分為概論、史論、分論。所謂概論是全面地概述殯葬學，如殯葬學概論、殯葬學

導讀、殯葬管理概論等。所謂史論，是有關殯葬的歷史，如中國殯葬史、歐美殯葬史、世界殯葬史、世界火葬史、殯葬管理史等。所謂分論，是對某一殯葬論題作深入的研究，如殯葬管理學、殯葬服務學、殯葬心理學、殯葬消費學、殯葬整容學、殯葬公關學、殯葬倫理學、殯葬美學、殯葬環保學、殯葬經濟學、殯葬投資學、殯葬經營學、殯葬教育學、殯葬文化學、殯葬立法學、殯葬宣傳學等❶。

鮑元是首開風氣倡導殯葬學的學者，但是對於殯葬學的內容分類稍嫌草率，其兩類說，在分類上是還可以說得過去，問題是理論與應用很難做出相當明確的分際，有些理論包含應用，有些應用也有著豐富的理論基礎。三論就有點含糊不清，「史論」與「分論」還符合學術規範，「概論」就有點不知所云。2003 年鈕則誠針對殯葬教育的學術基礎架構，提出了二大領域的分類法，雖然未提出殯葬學的觀念，但是已有殯葬學術的認知，將殯葬學術教育分成殯葬科學與殯葬管理等兩大部分。在殯葬科學方面，分成生物、心理、社會、倫理、靈性等五層面來分析。在殯葬管理方面，則分成公共行政管理與企業經濟管理等兩部分❷。這是對當時殯葬學術教育提出初步性的構想，還不是很完備，到了 2006 年鈕則誠撰寫《殯葬學概論》一書，提出殯葬學三個層次的知識系統說，有了較為周延的體系建構。

鈕則誠認為殯葬學的架構是銜接生死學知識而來，視殯葬學可以成為一門完整的學科，即是其第一層的概念，到了第二層將殯葬學分成三大學術領域，即「健康科學領域——殯葬衛生學」、「社會科學領域——殯葬管理學」、「人文學領域——殯葬文化學」等，第三層是指每個領域又可以分出三種知識課題。將殯葬衛生學分成遺體處理、臨終關懷、悲傷輔導等，將殯葬管理學分成制度法規、事業經營、硬體軟體等，將殯葬文化學分成喪禮民俗、哲學宗教、殯葬過程等❸。此三層九類說，大致上已將殯

❶鮑元，〈應有一門「殯葬學」〉（《中華禮儀》第 10 期，台北：殯葬禮儀協會，2003），頁 1～4。

❷鈕則誠，〈殯葬教育的基礎建構——殯葬科學與殯葬管理〉（《生命教育與生死管理》第 2 輯，台北：中華生死學會，2003），頁 49～71。

❸鈕則誠，《殯葬學概論》（台北：威仕曼文化公司，2006），頁 14。

葬學的主要內容都涵蓋進來，指出殯葬學幾乎是涉入到人類三大知識領域，即自然科學、社會科學、人文學等，內容極為龐大，可以整合成一門紮實的知識性學科，在大專院校獨立設立專門科系，充實殯葬學術領域，也能造就殯葬專業服務人員。

將殯葬學分成殯葬衛生學、殯葬管理學、殯葬文化學等三大領域，是鈕則誠最大的創見，對於此三大領域大約作了如下的說明：所謂殯葬衛生學，是指殯葬在公共衛生、衛生保健、心理衛生等領域上的知識應用，以遺體處理、臨終關懷、悲傷輔導等為主。所謂殯葬管理學，是指殯葬在行政管理、經濟管理、資源管理等領域上的知識應用，以制度法規、事業經營、硬體軟體等為主。所謂殯葬文化學，是指殯葬在歷史文化、思想文化、禮儀文化等領域上的知識應用，以喪禮民俗、哲學宗教、殯葬過程等為主。此三大領域說是將龐大殯葬學術領域進行化繁為簡的統合，可以一目了然地掌握殯葬學的全盤大觀。但是由於與殯葬活動有關的學術領域極為複雜，其每一領域下的分類還有著擴充或細分的空間。鈕則誠自謙地說其殯葬學的建構，只能說反映的是台灣在地的局部知識，是偏重在現有殯葬事業在實際運用中所需要的專業知識，若從殯葬學自身完整學術體系的建構來說，還可以繼續發展。

貳、科際整合的殯葬學

從以上學者對殯葬學的統合與分類，可以發現殯葬學是一門需要科際整合的龐大知識領域，不僅橫跨了人文學、社會科學、自然科學等三大知識體系，在每一個知識體系下又涉入到多種學門。在近代學門的各自分化下，隔行如隔山，知識的統整是極為不易，這正是殯葬學術要成立為獨立學門的困難之處，比如要將人文學下的各個學門來進行科際整合，就可能因各自學術背景的差異，常有雞同鴨講的現象，更何況社會科學與自然科學下的學門分化更細，科際整合的空間更小，難度越大。要將各個學門的學者統整起來，建構出殯葬學門，大致上是各自分工而獨立，很難建構出對話的平台。若成立專業科系，教師的專長勢必要分散在各個學門，在這

樣的情況下根本很難相互支援與合作。

殯葬學要進行科際整合之前，要先了解殯葬學術與各個學門之間的互動與整合的關係，比如在人文學方面，最起碼與文學、歷史學、哲學、宗教學、藝術學等學門關係密切，文學方面最有關的是殯葬禮儀與殯葬文書，前者涉及到古代的禮書，後者涉及到文學文體與應用文。殯葬與歷史學的關係更為密切，凡是人類各種殯葬活動的存在與發展，都脫離不了與歷史學的關係，歷史學包含中外各國與殯葬相關的歷史，以及各類殯葬形式的發展歷史。殯葬與哲學的關係，包含殯葬的哲學理論、殯葬的生死觀念、殯葬的倫理思想、殯葬的應用哲學等。殯葬與宗教在源頭與發展上始終是緊密結合的，殯葬的靈魂觀、殯葬的祭祀禮儀、殯葬的臨終關懷等，都涉入到深層的宗教學術領域。殯葬各種物質與禮儀的藝術形式與美學內涵則是屬於藝術學的範疇。

殯葬在社會科學方面涉及到的學科更廣，有法律學、社會學、人類學、民俗學、心理學、經濟學、管理學、公共行政學等。殯葬制度、政策與法規等屬於法律學的範疇。人類殯葬的起源及其特有的文化，可以歸類為人類學的範疇，發展出殯葬人類學。若著重在各地的殯葬禮俗文化，則是民俗學的範疇，可以發展出殯葬民俗學。若著重在殯葬活動的個人心理與角色心理，則是心理學的範疇，可以發展出殯葬心理學。若關注殯葬產業的商品開發與供需問題，則是經濟學的範疇，可以發展出殯葬經濟學。殯葬在管理學的運用上更大，比如殯葬的財物管理、營運管理、人力資源管理、計劃管理等，都必須引進與運用管理學的知識與技能等，來協助產業的發展。殯葬也是一種公共關係的產業，也涉及到公共行政的學術範疇。殯葬是一種高社會性的產業，也必然與其他新興社會科學學門，在學術領域上會有或多或少的交涉。

殯葬雖然與自然科學的關係不如社會科學，但是也與一些學門在知識領域上有相涉的狀況，如公共衛生學、醫學、護理學、建築學、景觀學、資訊學等。由於殯葬要處理遺體，與公共衛生學有著密切關係，其中也與醫學有關，比如遺體的解剖、防腐等，都涉及到種種衛生保健的相關學術領域，另外還包含了遺體美容的專業技術。若殯葬提昇到臨終關懷的階段，則觸及到護理學的專業知識，主要是在對臨終者的安寧療護上，提供

必要的照顧技術與方法。殯葬除了講究公共衛生以外，因設施的規劃與建設，則又與建築學與景觀學有關，與殯葬有關的設施是需要整體的規劃與建設，在選址與設計上都需要專業的學術涵養。現代殯葬業相當仰賴電腦與網路作業，就必然要進入到資訊學的學術領域，要有對信息分析與管理的能力。

鄭志明 2005 年在台北護理學院舉辦的「生命禮儀－喪葬教育研討會」發表〈台灣殯葬學術教育的現況與省思〉一文，主張殯葬學可以自成完整的學門，也可以單獨建立殯葬學系。認為殯葬學的知識體系可以區分為三大類，第一類是以殯葬為核心的學術領域，第二類是能與殯葬科際整合的學術領域，第三類是與殯葬相關的學術領域。此三類的分法是同心圓的三個圓圈，第一類是指最內層的一圈，也是殯葬學核心內容，第二類是界於第一圈與第三圈之間，是殯葬與其他學門相結合的學術領域，可能是最大的一圈，也是內部最為豐富的一圈。第三類是最外圈，原本歸屬在其他的學術領域，但是在內容上又與殯葬大有相關，有助於殯葬學的開展，是輔助殯葬學的知識系統。

第一類是指與殯葬活動或殯葬產業最直接相關的知識系統，此一知識系統是跨學門，包含人文學與社會科學，也有少部分涉及到自然科學。即將原本散佈在各學門有關殯葬知識系統重新加以彙整，可以整理出五種知識範疇：一、殯葬文化學：主要探討人類的各種殯葬活動與文化內涵，可以包含中國殯葬文化、世界殯葬文化、各地殯葬文化、各時代殯葬文化、各種宗教殯葬文化、中外殯葬文化比較、殯葬文化理論、殯葬學理論等。二、殯葬歷史學：主要探討人類殯葬的發展歷史，可以包含世界殯葬史、中國殯葬史、火葬史、土葬史、殯葬發展史等。三、殯葬禮儀學：主要探討人類各種殯葬禮儀形態，包含中國古代殯葬禮儀、各地殯葬禮俗、各種殯葬禮儀文獻、古今殯葬禮儀比較、中外殯葬禮儀比較、各種宗教殯葬禮儀等。四、殯葬技藝學：主要探討各種殯葬活動的實際操作技術，包含殯葬司儀、殯葬文書、殯葬流程與實務、式場規劃設計、禮儀師專業涵養與訓練、遺體處理防腐與化妝、殯葬設施與景觀規劃等。五、殯葬經營學：主要探討殯葬行業的各種經營內涵與管理方法，包含殯葬企業管理、殯葬財物管理、殯葬行政、殯葬行銷、殯葬法規與政策、殯葬改革、殯葬衛生

等。

第二類是指殯葬跨文化與跨學門的知識系統，與前一類的五大知識系統是有重疊的部分，強調的是殯葬與其他學門相互整合下的知識領域，可以促進殯葬學與其他學門間的學術對話與交流，此種交流是多面向的，任何學術領域都可以主動來跨入殯葬的知識系統：如殯葬社會學、殯葬心理學、殯葬人類學、殯葬經濟學、殯葬法律學、殯葬管理學、殯葬行政學、殯葬服務學、殯葬公共關係學、殯葬消費學、殯葬資訊學、殯葬景觀學、殯葬環保學、殯葬美學、殯葬哲學、殯葬倫理學、殯葬教育學、殯葬文學、殯葬宗教學、殯葬衛生學、殯葬行銷學等。無法詳盡，隨時都可以開發與殯葬相關的知識領域，顯示殯葬是一種跨文化的開放性知識，在學術建構上是很難閉門造車，歡迎各個學門來不斷地進行科際間的相互整合，擴展出殯葬學多面向的學術建構。

第三類是指與殯葬相關的學術領域，雖然不是以殯葬為名，卻是殯葬活動與殯葬行業必須具備的學術涵養，與第一類的知識系統間的互動頗為密切，甚至是需要相互支援與相互成就。這一類的知識系統原本是屬於其他學門所專有的，但是可以用來支援殯葬學，如生死學、生命教育、悲傷輔導、安寧療護、臨終關懷、公共衛生、擇日學、風水學、宗教學、生前契約、老人學、生命倫理學、死亡哲學、醫療社會學、生命事業、溝通技巧、服務原理等，這些知識系統是可以離開殯葬學而獨立存在，不是這些學門擴充到殯葬學的領域，而是殯葬學要主動地吸納這些知識系統，來擴大殯葬學的深度與廣度，在其他相關知識的基礎下，可以豐富與完善殯葬學的文化內涵與實踐面向❹。

以上三大類的分法，是將殯葬學分成核心課題、整合課題與相關課題等，以層次性的安排來確立殯葬學的基本架構，即殯葬學主要還是以第一類的五大門類為核心，未來設立殯葬學科系時，這五大門類應該是必備的課程，或者是核心課程，再吸納某些第三類的課程，來擴大殯葬學的運用內容，至於第二類則依各科系的發展重點，作為必修課程或選修課程。由此可見，第一類是殯葬學的體，第三類是殯葬學的用，第二類是殯葬學的

❹鄭志明，《宗教的生命關懷》（台北：大元書局，2006），頁332。

向外擴充，整體體系有著層次分明的組織結構，顯示殯葬學早已具備為一獨立學門的學術內涵，此時需要的是學術人才的積極培養，壯大其學術團隊的陣容。

參、殯葬學的教育實踐

殯葬學是為殯葬活動與殯葬事業提供學術理論與操作技能，是殯葬教育的一部分，或者為殯葬教育提供學理的基礎。殯葬教育本質上應該是全民教育，或者說是全民的生命教育，是民眾在社會化的過程必須具備的知識與技能，經由對生命的理解與關懷，能坦然的面對死亡與處理死亡。殯葬的生命教育，或者簡單說就是死亡教育，是將生死學與殯葬學落實到對死亡的理解與關懷的教育，是社會任何成員必備的素質教育，是現代人們必須具備的國民素質，破除死亡禁忌下對死亡的恐慌與畏懼心態，培養出豁達的生死觀，以及面對死亡與處理死亡的基本能力❺。

所謂死亡教育，是指以死亡為主題，探究死亡、瀕死與生命的關係，幫助人們能了解死亡，把握生命的意義，進而能檢視死亡的真實性，及其在人生當中所扮演的角色與重要性❻。殯葬教育本質上就是死亡教育，卻又比死亡教育更具體，不僅教導人們了解死亡的本質，坦然面對與接納死亡，化解對死亡的恐懼心理外，還提供了處理死亡的技術與方法。現代人們依舊害怕死亡與恐懼死亡，產生出各式各樣莫名的死亡禁忌，對死亡不敢談論也不敢碰觸，長期避而遠之，一旦面對死亡經常不知所措，有強烈的失落與分離的恐慌。殯葬教育主要就是教導人們正視死亡的衝突課題，建立健康的死亡觀念與態度，以及獲得有關死亡的醫學與殯葬等方面的知識，能在哀悼的悲傷中鎮定地處理各項死亡事宜。

殯葬儀式本質上也是一種死亡教育，將生命的價值觀念經由整套喪禮的規劃與安排，協助人們在禮儀周旋進退的過程中，調整失落與悲傷的情

---

❺鈕則誠，《殯葬生命教育》（台北：揚智文化公司，2007），頁 83。
❻吳仁興、陳蓉霞，《死亡學》（北京：中國社會出版社，2004），頁 219。

緒，有助於喪親者能在禮儀的引導下能夠充分的宣洩哀情，表達真摯與誠心的孝思。且在一系列對亡者遺體進行妥善精緻的禮儀處理，在實際的接觸死亡情境下來反思生命存有的相關課題，更深刻的體驗生死的文化內涵。整個儀式的過程，不是生者對亡者後事的服務，其實亡者也以其遺體來為生者服務，善盡其教育與啟示生者的責任，經由禮儀來聯結人與鬼神的整體生命，理解到有形的肉體是無法躲避死亡，但是在精神上人可以體現天地運行之道，經由禮儀的傳承展現出生生不已的永恆生命。生命的價值不單純是為了肉體的存在，而是通過死亡更能展現較之肉體更可珍貴的真與善的價值，視死亡為檢驗每個人自我價值最終實現與否的終極尺度❼。

殯葬學可以視為是死亡形上學的終極教育，殯葬禮儀表面上是處理與安置有形的遺體，實際上是要從短暫有限的肉體死亡，領悟到超越生命的永恆意義。所謂死亡形上學，是指一種超出此在生物、心理、社會等具體死亡現象之外的追問，通過此種追問，以求獲得此在死亡與存在整體關係及意義的理解❽。殯葬禮儀不是用來表達對死亡的絕望，而是經由儀式賦予各種再生的象徵意涵，是對人們進行形上學的生命教育，強化對生命尊嚴與價值的終極關懷，體會到人終其一生不是只為了金錢、地位與名望的奮鬥，還為了精神性的終極實現，協助生命轉向真善美的意義境界。殯葬的生命教育，可以說是一種基進取向的死亡教育，可以協助人們降低逃避死亡的心理傾向，在儀式的象徵符號的帶領下，積極地檢視個人的生命價值觀，以及發展出對死亡與瀕死的態度❾。

殯葬學的生命教育應該推到瀕死時，生者與臨終者的對應情境上，這應是人性的基本教育，臨終者在瀕死時其身體、心理、社會與靈性等面向是需要生者們的照護，這種照護應為殯葬教育最為重要的一環。一、身體面向：要對臨終者身體痛苦與壓力苦惱的控制與照護。二、心理面向：要

❼陸揚，《死亡美學》（北京：北京大學出版社，2006），頁45。

❽靳鳳林，《死，而後生——死亡現象學視域中的生存倫理》（北京：人民出版社，2005），頁232。

❾林綺雲、張盈堃、徐明瀚，《生死學——基進與批判的取向》（台北：洪葉文化公司，2004），頁93。

以同理心來關注臨終者的各種心理與情緒。三、社會面向：重視臨終者關心的問題，以及積極地協助解決。四、靈性面向：協助臨終者追尋人生的意義與靈性的安頓。臨終者與陪伴者都須要擁有殯葬的生命教育，在瀕死時能夠有效的溝通與交流，獲得最終平安的死亡❿。瀕死教育應是死亡教育的重要課題，經由教育來促進亡者與生者都能了解死亡的本質，以及接納死亡的來臨。

殯葬學的專業教育，是專指殯葬從業人員的養成教育，提昇業者的專門知識技能與文化教養，可以視為是殯葬生命教育的延伸，特別重視為亡者與生者服務的工作人員自身的生命教育與專業教育。從業人員可以說是殯葬活動的中介者與執行者，是面對亡者及其周邊生者第一線的工作人員，要比全民具備著更高的生命素養教育，必須經由各種教育管道，培養出知識、技能、思想與人格涵養，是帶動殯葬生命教育的主要推手與實踐者，要身體力行，以熱心與愛心來堅持自己的工作崗位。殯葬是一個要特別重視生命教育的行業，是要成為必須長期與死亡打交道的職工，不僅要化解對死亡禁忌的恐慌心理，更要積極的體悟死亡與參與死亡，整個服務的過程就是一套殯葬生命教育的展現，真誠地為亡者的安息而奉獻，也真摯地服務生者提供各種慰藉與溫情。

從業人員的這種生命素養，是要靠專業的養成教育，在未有完善的學校養成教育之前，大多是靠殯葬業內部的職前教育與在職教育，以及各種短期的培訓與研習教育。這樣的教育往往是臨時而非專業，大多偏重在教授某些專業技能，快速能在職場上的運用，在生命素質的培養上恐難一蹴而成。導致目前的殯葬行業在人才的專業教育上仍極為不足，整個從業人員的文化素養跟不上行業快速發展的需求，若殯葬業無法引進一大批高專業與高素質的生力軍，必然無法提昇此一產業的整體水平。目前各種行業人才的養成教育，大多已至大專以上的知識教育程度，甚至有些行業人員還必須通過專業考試取得證照，方能執業，比如醫生、護士、律師等。這種專業的養成教育與技能核定是大勢所趨，也是未來培養專業人才的主要管道，經由大專院校專業科系的學習教育，以及嚴格的考核制度與認證，

❿張靜玉等譯，《死亡教育與輔導》（台北：洪葉文化公司，2004），頁203。

將有一批一批源源不絕生力軍的培養與投入，對於從業人員文化素質的提高是有所助益。

肆、殯葬學的永續發展

由於目前大專院校在殯葬專業科系的設立有如牛車進展極為緩慢，但是這也是急不得的事，在專業師資與教材大量不足的情況下，殯葬專業人才養成教育的推動上，似乎可以先從技能檢定與證照制度的建立入手較為合宜。2002 年《殯葬管理條例》第 39 條，規定喪葬服務業具有一定規模者，應置專業禮儀師，始得申請許可與營業，有關禮儀師的資格與管理，另以法律定之。依照此一條文的要求，內政部研擬《禮儀師草案》，計劃由考試院舉辦喪葬禮儀師的專業技術人員考試，但是在行政院的內部會議中，因目前大學仍缺乏與殯葬相關的科系，對於喪葬禮儀師列入專業技術人員考試，有不少反對的意見，在缺乏共識下，對於禮儀師資格的研擬只好另起爐灶，轉向與勞委會的技能考試相結合。此一轉向雖然牽就現實狀況，卻是一條較為可行之路。2007 年勞委會正式成立喪禮服務職類技術士技能檢定，分成乙、丙等兩級，預定 2008 年 11 月先舉辦丙級技能檢定，2013 年舉辦乙級技能檢定。

內政部在禮儀師的研擬上，是朝與勞委會技能檢定考試的方向走，預計要取得乙級技能考試，還要有相關課程的學分證明與二年以上的工作經驗，可以向內政部申請喪葬禮儀師證照，若未有政策上的變動，大致上是朝著此一方向進行規劃與推動。考試院的專技人員考試與勞委會技能檢定考試在層級上差別甚大，前者位階較高，較偏重在專業的學術教育，後者位階較低，較偏重在技能的職業教育，在目前學校的學術教育尚未真正落實之前，先以技能檢定的方式來引領業者實務技能的提昇，是有其階段性的需求⓫。由於目前早已有各種長期或短期的研習課程，加上技能檢定考

⓫曾煥棠、鄭志明等，《台灣喪葬教育與考照》（台北：五南圖書出版公司，2007），頁 118。

試對於專業學術的要求不高，大致上已取得各界的共識，可以經由證照制度來逐漸提昇業者的專業技能。另方面也可以在喪禮服務職類技能檢定的開辦後，引起技術學院、科技大學甚至一般大學的重視，開辦相關科系的動機與意願，將可帶動殯葬專業科系的發展。

2007 年 9 月空中大學生活科學系成立二專的生命事業管理科殯葬組，是國內第一所以殯葬為名的科系，在課程的規劃上，包括基礎類一科：殯葬與生死，衛生類三科：殯葬衛生學、遺體美容與修復、臨終與後續關懷，管理類三科：殯葬管理學、殯葬設施與服務、殯葬政策與法規，文化類四科：殯葬文化學、殯葬歷史與禮俗、殯葬倫理與宗教、殯葬文書與司儀。以上課程的規畫大致上已涵蓋殯葬學術的核心領域，經由教科書的編撰，可以建立教材，奠定殯葬教育的發展契機，也可以吸引其他學校重視殯葬專業教育，比如輔仁大學宗教學系，預計大學部增設「喪禮服務學程」，安排的課程有：生死學、臨終關懷、殯葬文化學、殯葬文書與司儀、殯葬禮儀與實務、悲傷輔導、殯葬與公共衛生、殯葬政策與法規等。未來各大學也都可以成立與殯葬相關的學程或學系，殯葬專業教育將進入到嶄新的時代，未來的發展是值得期待。

殯葬學的生命教育與專業教育，有助於殯葬的永續發展，是人類不可或缺的禮儀文化與禮儀事業。所謂殯葬學的永續教育，是教導人們認識殯葬永續發展的文化特性，以及維護殯葬持續發展的奮鬥之道。人類永遠要面對死亡，就不能沒有殯葬文化，也就不能消滅殯葬事業，那麼如何讓殯葬文化與殯葬事業能夠持續地圓滿發展，達到精益求精的完備境地呢？還是要經過教育的管道來大力加以宣導與推動，不僅要對殯葬有正確的認識，還要帶有使殯葬永續發展的使命，用以促進生活的品質來提升生命的意義與價值。這種永續傳承的使命感，是可以經由教育的方式來強化與落實，成為現代人應該具備的文化素養，積極參與死亡的殯葬禮儀活動，提昇殯葬事業的文化水平，除了與時俱進外還能永續發展。

殯葬學首先要教導人們領悟自我生命的永續性，人類的生命不會因死亡而結束，肉體雖然滅絕了，但是精神可以常在，這是儒家所謂的三不朽，以立德、立功與立言等生命的自我完成，造就了超越物質的精神能量，契合宇宙運行的生存秩序，突破自我個體的有限性，朝向無限存有的

精神生命，領悟生生不已與源源不絕的生存之道。死亡原本就是人們要勇於面對的課題，逃避死亡的人實際上是在追逐死亡⑫，死亡也是個體存有的責任與義務，但是集體的生命是可以永續傳承，在代代相傳下家族生命是長存不滅，殯葬即是執行此長存不滅生命的禮儀手段。殯葬的生命教育同時也是永續教育，經由殯葬禮儀的操作符號，象徵生命之流的永不斷絕。

殯葬學其次要教導業者追求殯葬服務的永續性，就業者的服務倫理來說，服務不是一次性，而是永續性，此項禮儀服務對亡者來說，是沒有意識的遺體處理，無法要求服務品質，最多只能以靈魂的報應觀念，要求從業人員憑良心做事否則會遭致惡報，這種宗教性的信念未必對業者有制裁的作用。但是業者服務的對象不是只有亡者，還有不少周邊的生者，如果不能建立服務的口碑，就可能喪失了以後再服務的多次機會。業者每一次的服務都要稟著高度負責的精神，處處為亡者與生者來盡心盡力，在為喪家排憂解難的同時，也建立出自身永續服務的專業形象與品牌。業者的永續教育即是一種職業倫理教育，要具有比其他職業更強的自律品格，擴大此一行業的社會福利的服務情操。

殯葬學更要教導人們來維護殯葬設施的永續性，要從生態環境的永續發展來整體規劃現有的殯葬設施，避免無節制的開發消耗了自然資源，甚至惡化了後代子孫賴以生存的居家品質。保護自然環境應是現代人義不容辭的生存責任，也是一種必備的永續教育，永遠保持人與自然和諧共處的理想環境。在土地的運用上不能只考慮當代人的利益，更要顧及到全體人類及其子孫的長遠利益，以及整個生態環境永續的利益。當代殯葬產業必須加強可持續發展的教育，不能只圖眼前的利益，奢侈與浪費各種自然資源，應該是合理地利用自然資源，達到人類社會與自然環境可持續發展的目的。

伍、結　論

⑫段德智，《西方死亡哲學》（北京：北京大學出版社，2006），頁73。

殯葬學大致上還是偏重在人文學與社會科學上，自然科學是較為附帶的學術領域，重點還是擺在以人為主體核心的生命關懷上，是由人的生死發展而成的專業學問，從生命課題延伸到殯葬事業的組織與管理上，雖然有不少物質層面的課題，但是更應關注的是文化層次的精神課題，重視從業人員生命素質的自我提昇，這種提昇當然要透過殯葬學術的知識教養，提昇其工作能力與文化質量。從這樣的觀念來看，殯葬學應該是精神文明與物質文明並重，甚至是對精神文明的重視要高於物質文明，人文學的重要性要高過於社會科學，在專業的工作技術上要強化生命人格的教養。

殯葬學教導人們落實了殯葬教育的永續性，無論是殯葬的生命教育或專業教育，在現代社會只是剛起步而已，其基礎是相當脆弱的，若缺乏長期永續經營的理念，也可能遭遇到人類慾望與私心的摧殘而夭折。在當代急功近利的短視文明，殯葬的生命教育與專業教育在無利可圖的情況下，也可能被擠壓到社會的邊陲地帶任其自生自滅。殯葬學的永續發展，可以說是一種文化教育，要求重市場競爭的產業，也要承擔文化建設的歷史重任，積極地投入生命教育與專業教育的軟體建設，同樣地政府與民眾也要參與殯葬的文化建設，強化殯葬教育來建立永續經營的殯葬文化與殯葬學。

第二章　殯葬的形成與發展

壹、前　言

人類文明是人們在求生的過程中歷經數十萬年集體自發性的創造，反映出長期生命活動中的存有願望，產生了人與自然相互依存的生命觀，以及如何處理死亡的殯葬文化。在原始社會裏人類已有豐富的生命觀與殯葬文化，進入到文字記載的歷史時代與人文社會，依舊傳承著古老的生命觀與殯葬文化，延續著人與宇宙一體化的信仰觀念，在有限的生存時空中建立起永恆的精神世界，體悟到人的生命有著與天地相互融合的內在性與創造性，是超越自身生物本能的精神性存有。如此精神性的生命觀，是經過世代傳承長期累積而成的集體觀念與實踐活動，肯定人性是可以會通於宇宙的超越性與永恆性，在靈魂不滅的觀念下發展出安頓死亡的殯葬文化。

本文的研究方法，主要是針對早期人類原始思維的模式進行理論性的分析，追究人類對自我生命的理解過程，探討人如何在現實的自然世界中建構出觀念性的精神世界，超越出外在的物質環境發展出優化的生存時空。在這種求優的強烈意圖與具體實踐下，人類早已意識到不同於肉體形態的本善人性，肯定人性是主宰與支配生命的主體存有，此人性有的稱為靈魂或靈性，是內在於人的精神性實體，是相通於天地萬物的存有之理，發展出最早的原始宗教文化，教導人們如何經由與超自然力量的溝通方式來安身立命，進而能提高自我的精神能量與生命境界，殯葬文化正是這種生命觀實踐而出的求優行為，是順著生死信仰而來的優化生存活動。

這種優化生存環境的追求，是來自於原始社會集體共有的宇宙觀念，肯定人與自然有著相互融合的精神能量，人與天地萬物存在著和諧的共通本性，在如此人性論的認知與追求下，人類一直是處在不斷善化的生態環境之中，這種生態環境在人文社會以前早已成型，是史前時代人類自發而

成的生命觀念與生活文化，是集體思維能力高度發展的產物，雖然稱為原始思維與原始宗教，卻是人類最早成型的精神文明系統，是自我意識長期進化與成長的觀念與實踐體系。殯葬活動可以說是人性自我實現下的文化形態，追求人與宇宙相互和諧與溝通的種種交際管道，肯定生命是可以超越死亡而永遠不朽，雖然肉體終究會衰老與死亡，但是人性是可以超越物質形態而永存。

貳、殯葬源於原始思維與原始宗教

人類異於動物在於特有的思維能力，來自於人腦內部高級的自我運動，不是單靠人腦外在的物質形式，更仰賴的是生命主體的能動性與創造性，是人對外在客觀世界的反映與認知，是經過長期對信息的接受、加工與儲存，以及對信息進行再創造的能動歷程。人腦成為思維的主要器官，除了其自然的生理基礎外，更重要的是人主體性的生活實踐，開拓出人際互動下的社會性思維成果。人類的思維能力是一種有目的的自覺活動，與作為思維主體的人的語言能力、文化知識與自我意識等水平是密切相關❶，是經過一代一代漫長的傳遞與累積的過程。

人類透過感官的思維實踐歷經了數十萬年，但是直到語言的發明與使用後，思維能力才大量的開發與累積，大約是在二萬年以來，從舊石器時代發展到新石器時代，隨著生存技術與語言表達能力的逐漸增強，以人為主體的思維活動也逐步地豐富與多樣化。大約在一萬年與四、五千年之間，人類已能充分地運用語言來傳遞與創造文化，累積了大量生存的智慧與知識。此時期人類不僅以語言作為文化載體與思維符號，也透過器物的形制與紋飾開啟了圖象思維，進一步發展成文字思維，人類是經歷了近五千年的圖象思維與圖象的表達世界，才進入到文字思維的文明時代❷。以

❶夏甄陶、李淮春、郭湛主編，《思維世界導論——關於思維的認識論考察》（北京：中國人民大學出版社，1992），頁8。

❷史作檉，《中國哲學精神溯源》（台北：書鄉文化公司，2000），頁19。

文字為主要思維工具以前，人類已能經由圖象進行高度的抽象思維。

一般將文字記載歷史時代以前，稱為「史前時代」，相對於「文明社會」的「原始社會」，同時也產生了「原始思維」與「人文思維」的區分。所謂「原始思維」是指人類尚未進入文字的知識傳承之前的原初思維模式。「原始」與「人文」不是對立的二元概念，二者不是絕對性文化分割，應是互為依存的文化傳承關係，原始思維是人文思維的源頭，是人類認識世界的高度意識活動形式。「原始思維」是相對於「人文思維」的概念，就其內涵來說可能不如「人文」的精緻與成熟，但也不是野蠻與愚昧的象徵，在數千年甚至上萬年的語言與圖象思維活動下，早已建構出龐大的觀念世界，奠立了後代人類文明發展的基本模式。

張光直在〈連續與破裂——一個文明起源新說的草稿〉一文中指出人類文明的兩種走向，一種是破裂性形態，或稱為突破性形態，是指人類在文明成長的過程中創造出新環境來隔離掉原始的自然環境，與人類所共有的基層文化形成破裂的關係，以西方文明為主要代表。另一種稱為連續性文明，是非西方式的文明，或稱為世界式的文明，其特徵是連續性、整體性與動力性，是以原始社會廣泛出現的人類世界觀為基層所開展而成的文明社會，仍然連續著原始巫術性的宇宙觀❸。所謂連續性文明，是指原始社會與人文社會是相互傳承的，原始思維與人文思維也是一脈相通的，延續著史前時代的宇宙觀、巫術、天地人神的溝通，以及借助這種溝通所獨佔的政治權力等❹。

對於生命內涵的認知與理解，早在文字思維的人文社會之前就已存在，在語言思維與圖象思維中即肯定了人是文化的主體，能在自然環境中創造出賴以生存的價值觀念與文化模式，確立了人對應自然的宇宙觀念，以及生命終極安頓的存在形式，包含著人與天地的自然關係和人與鬼神的超自然關係，認為人的生命不單是肉體的有限形式，能在心靈上與天地萬物相互感通與並生，是混同於自然的生存情境之中，進而也能與超自然力的鬼神相互感應與交通。這種原始思維的生命觀進入到人文社會後，不僅

---

❸張光直，《美術・神話與祭祀》（台北：稻鄉出版社，1993），頁149。
❹張光直，《考古學專題六講》（台北：稻鄉出版社，1988），頁23。

沒有消失，反而融入於各種文化形式之中，成為深層的精神體系與思維模式。

原始思維是人文思維的源頭，最大的特徵是主客不分，即思維主體與思維客體常交織在一起，是以人自我心理感知為核心去認知外在的世界，是以主體的感覺、知覺、記憶、情緒、欲望、體驗、意志等來直接感受外物的存有。是思維者用自己的生命直接來了解對象與理解世界，進而認為外界的一切的事物與對象也都是有生命存有，主體與客體在生命的聯結下混為一體，不僅作為主體的人可以有生、有行與有情，同樣地萬物也是有生、有行與有情的存有，發展出萬物與人的生命相互等同的泛靈觀，肯定人的世界與萬物的世界在生命上是相互聯結的，認為外在的世界是人類心靈化世界的延伸，由此建構出生靈化、情感化與價值化的思維模式與觀念世界❺。

在原始社會裏，人們是以自身直感來理解外在的世界，是透過心靈的直接感受來思考與認識萬物，體念萬有世界也是充滿生命力的存有。這種原始思維或者可以稱為「感性直覺思維」，在實有的人與萬物中意識到有著類似生命的抽象「靈性」或「靈魂」的存在，肯定人是有靈魂生命，萬物也有靈魂生命，在實有的世界下形成了觀念性的靈魂世界，認為人的實存世界與觀念的靈魂世界相互滲透，彼此有著內外不分與物我一體的混同感受，強化此一觀念性的靈魂生命在人類實存世界的精神性價值。當人們有了泛靈的觀念時，很自然地會沿著此一觀念去理解、思索與把握世界❻，逐漸豐富了靈性生命的文化內涵，有著人靈、精靈、鬼靈與神靈等認知，進而相信這些超自然的靈性生命，能主宰與操控一切有形的萬有世界，支配了人與自然的吉凶禍福。

人的實有生命與觀念的靈魂生命不是相對立，彼此有著相通與對應關係，形成了靈實相互結合與感應的世界。在原始社會裏，人的世界與靈的世界是密不可分，靈的觀念系統成為人們思維活動的核心，造成原始思維

---

❺苗啟明、溫益群，《原始社會的精神歷史架構》（雲南昆明：雲南人民出版社，1993），頁41。

❻苗啟明，《原始思維》（上海：上海人民出版社，1993），頁41。

或又可稱為「靈實相關思維」。所謂「靈實相關思維」，是指思維主體的人不僅建構出觀念的靈世界，進而相信靈世界與人的實存界有著互動的連接關係，強化了靈世界對人世界的利害報應關係，意識到精靈、鬼靈等惡靈會到人間作祟，造成疾病、死亡與不幸事件的發生。同時人們也意識到神靈、祖靈等善靈的存有，以其超自然力來護衛人間的吉凶禍福。在趨吉避凶的利害心理下，人們渴望能躲避惡靈與親近善靈，期求善靈來驅逐惡靈，人的實存界仰賴著靈世界的護佑與保障，進而產生對靈世界的景仰與崇奉。

到了原始思維後期，「靈實相關思維」已極為豐富與發達，產生了各種與靈世界交感的技術與方法，已能透過與靈世界的交際與溝通，來維繫實存界的平安與和諧，此時期的原始思維也可以稱為「神話思維」或「靈感思維」。所謂「神話思維」，是指擴大對靈世界的理解與表述能力，以實存界的生活方式與生命體驗，創造出更為多采多姿的靈世界，傳達了人們對超自然力的嚮往與追求之情，能運用語言來強化對靈世界的認識活動與思維活動。各種神話的編造與流傳，顯示出人的實存界與靈世界間的互動更為頻繁與熱絡，以超現實的神話來滿足實際生活中的需求與願望，拉近了神靈世界與人間世界的互動網絡，提昇了對靈世界的抽象思維能力❼。當神話經由語言不斷的擴散傳播，愈益增大了人們思維的觀念世界，繁富了對人與靈的生命認知，強化了人們對神靈的依賴與信仰。

「靈感思維」是比「神話思維」更具體的語言與行為的表現，是指在思維過程中深化了人與靈世界能夠相通、相交與相感的認知，相信人的實存界是依附在靈世界之中，肯定人與靈是可以直接相互感應連為一體，或者經由通靈之人、通靈之物與通靈之術等媒介，引進神靈的超自然力量來保障人的生存與活動。所謂「靈感思維」，是指人強化了對靈世界的思維活動與信仰情感，肯定靈世界具有主宰宇宙的生命能量，人可以經由與這種生命能量的相互感應與交通，來提昇自我的生命認知與生存能力，或以此靈力來化解各種生活的災厄與難關。靈感思維不單是觀念的認知，還產

❼屈育德，〈神話創造的思維活動〉；劉魁立等主編，《神話新論》（上海：上海文藝出版社。1987），頁28。

生積極對應的通靈行為，在通向靈世界的過程中可以交感宇宙之力來成全人間，在具體行為的操作過程中能將人們的願望與敬意傳達給神靈，以神靈的超自然力來護持人間❽。

「神話思維」與「靈感思維」雖然是觀念性的精神活動，但是外化的行為方式與集體實踐下，已產生了人類最早的宗教形態，學者定名為「史前宗教」❾或「原始宗教」❿。在史前時代人類已有相當豐富的原始性宗教活動，引起學界的關注，提出了解釋原始人的宗教信仰與實踐的各種理論類型⓫，目前有關原始宗教的詮釋理論極為紛歧，對於宗教的起源及其內涵各有不同的見解，稍微一致的看法，是承認原始宗教是人類最初的智慧，是精神文明的出發點，將人的生命提昇到靈的超越境界之中。根據考古的出土文物與近代仍留存的原始社會，原始宗教大約可以歸納出如下的特徵：瑪那（mana）、禁忌（taboo）、巫術、（magic）、物神崇拜（fetishism）、精靈崇拜（animism）、亡靈崇拜（dead worship）、自然崇拜（nature worship）、植物崇拜（vegetable worship）、動物崇拜（animal worship）、圖騰崇拜（totemism）、性器崇拜（phallicism）、至上神崇拜（supreme being worship）、神話（mythology）、獻供物（offerings）、禮儀（rites）等⓬。

原始宗教反映的是先民們基於生存需求長期性的生命探尋，早期將自然萬物與靈世界結合起來，發展出自然崇拜與圖騰崇拜，認為人的靈性與萬物的靈性是相互滲透與雜混，肯定自然界的神靈能以其超越的力量來主宰宇宙與社會的生存秩序。此時人與自然的生命形態是相通與渾沌，沒有明顯的區分，人與自然有著相互感通的生命靈力，將避禍得福的願望寄託在自然神靈的崇拜上，相信人可以經由行為來交感神靈來導致自然規律與宇宙秩序的改變。到了圖騰崇拜時期，更進一步地將人的社會行為與自然萬物的靈性相結合，深信人與萬物有著靈性的血緣關係，彼此有著互滲與

---

❽朱存明，《靈感思維與原始文化》（上海：學林出版社，1995），頁150。
❾俞灝敏譯，《史前宗教》（上海：上海文藝出版社，1990）。
❿張永釗等編譯，《原始宗教》（河南新鄉：河南人民出版社，1990）。
⓫孫尚揚譯，《原始宗教理論》（北京：商務印書館，2001），頁119。
⓬董芳苑，《原始宗教》（台北：長青文化公司1985），頁73～111。

互感的精神關係，人、物與神靈在生活上的緊密結合，逐漸意識與抬高到人在自然界中靈性地位⓭。此時期人類生命是遵循著自然的規律，相應於宇宙運行的法則，在靈性的超自然感應下，以為生死有如晝夜交替與季候流轉的自然變化⓮。

到了生殖崇拜與祖先崇拜，人們意識到與自然的分離，真正關注到自身存有的生命內涵，發現了人類生殖的傳承關係，釐清了男女間的性活動與懷孕生子的相關性，不再將動物或圖騰視為祖先，找到血緣相繫下自己的親根祖先。人不僅要與自然的靈性相交感，也要感通到自己族群的共有靈性，肯定進而崇拜兩性交媾的生殖崇拜，重視人類代代相傳的旺盛蕃衍能力⓯，理解到代代之間是靈性生命的延續，生死只是身體的新陳代謝而已，靈性是綿延不絕與相互感應。人們意識到死後靈性會離開肉身成為鬼魂，鬼魂是能相通於人的靈性，可能降臨災禍，也可能福佑上子孫。鬼魂崇拜與祖先崇拜是用來穩定人的靈性與鬼魂之間的和諧關係，尤其是血緣關係下的祖先崇拜，認為亡者的靈魂是與家族相繫，能保佑族群的延綿發達。

在原始宗教發展的過程中，雖然不斷地抬高神靈的崇高位置，但是人也逐漸地打破與自然的渾沌關係，深化了對自我生命的認識，肯定人的生命與精神是相應於靈神世界，彼此間是混滲一體與相互同一的，當人們在膜拜與敬仰神靈的同時，也逐漸地產生自我的確證感，形成了強烈的自我意識⓰，重視人自身實存的生命需求與意志活動，靈世界是用來優化人自我實現的目標，各種崇拜活動是建立在滿足自身需求的生活實踐，是環繞在以人為主體的觀念建構與行為策略。在宗教信仰的情境中，人可以通向天地鬼神的超越存有世界，來充實自我的生命內涵，追求人性的價值實現，確立了真善美的道德人格。

原始宗教要實現的是人的實存界與天地鬼神等靈世界間的相互和諧，

⓭楊知勇，《宗教・神話・民俗》（雲南昆明：雲南教育出版社 1991），頁 77。
⓮王鍾陵，《中國前期文化——心理研究》（四川重慶：重慶出版社，1991），頁 339。
⓯趙國華，《生殖崇拜文化論》（北京：中國社會科學出版社，1990），頁 394。
⓰易中天，《藝術人類學》（上海：上海文藝出版社，1992），頁 73。

肯定人具有與靈世界交感來維持宇宙秩序的求優能力，在信仰的儀式的過程中不斷地提昇自我求美、求真與求善的生命德性。「求美」是人審美意識的展現，美化實存界的物質形態來相應於靈世界，發展出人類最早的藝術活動，可以將抽象的觀念認知經由藝術符號來展現，發展出製作形象的實踐活動，將活動動作的過程與物質在無數次重複中加以程序化與定型化，發展出集體的審美經驗與審美心理符號活動⓱。比如對神靈的頂禮與膜拜，是集體來自於信仰感情的約定動作，是最原始的行為藝術，後累積出繁複的祭典禮儀與華麗的神廟祭壇，顯示出人基於交感神靈的需求，建構出豐富形像化的物質世界，作為情感活動的表達工具。在這些符號的藝術形式下，傳達人們追求觀念與精神優化的生命實踐，精緻化自身的生存環境。

「求真」是深化自我生命靈性的感受，將人的生命提昇到與神靈等同的存有境界，彼此有著真實互通的關係，共同領悟到終極的神聖體驗。人可以通向天地甚至與天地合一，人也可以通向鬼神甚至與鬼神合一，人的靈性可以與靈世界溝通進而合一，即達到天人合一的境界⓲。人崇敬神靈的同時也要求自我靈性的超拔，人德可以相應天德，人道可以印證天道，在道德上天與人相互成全，可以經由靈性的證悟來優化生存的實踐活動。原始宗教對神靈的崇拜活動與祭祀儀式，不單是祈求神靈的保護與庇佑，還要與神靈象徵的超自然力相交接，來維持天地的秩序與宇宙的和諧，來開啟自我靈性的永恆價值。人不是被神靈所宰制，也不是想要宰制神靈，是企圖經由相應的行為與儀式，來體現自我的生命作用，在優化的生存環境中更能貼近於人性與人情。

「求善」是將神人交通各種禮儀行為導向人性道德的至善，建立起人與神靈相通的生命情操。在原始宗教裏鬼靈與神靈是有所區別的，鬼靈是有害的靈體，會危害人們的生存秩序，產生禍害疾病，是避之為恐不及的惡靈。神靈則是有利的靈體，會庇佑人們的生態環境，帶來平安吉利，是

⓱張曉凌，《中國原始藝術精神》（四川重慶：重慶出版社，1992），頁55。
⓲董芳苑，《台灣民宅門楣八卦牌守護功能研究》（台北：稻鄉出版社，1988），頁142。

樂於親近取悅的善靈。人們在趨利避害的心理，以儀式的操作行為，傳達了趨善避惡的人性需求，顯示出人性是要趨近於善。人們也經由儀式邀請神靈來對治鬼靈，即是「以靈治靈」，或稱為「以神治鬼」，引進神靈之力來驅逐鬼靈，來重建和諧的生存環境，顯示人們也具有著「以善治惡」的本能，說明人性原本就是類同於神靈的善，一直是朝著去惡從善的方向來圓滿自我的生命。是以信仰的情操來領悟宇宙存有法則，排除掉種種造成失序無常的惡⓳。

原始宗教是人們長期自我意識探尋的智慧結晶，通過非我的靈世界的信仰來確立自我的生命體證。這種人類最初的宗教形態，展現出人類天性與本能的精神創造，從觀念的建構與行為的實踐，將人逐漸提昇到與靈世界等同的生命地位，背定生命也是宇宙自然法則在人身上的展現，追求與生態環境的整體和諧秩序。人性是直接與神性契合，是對應宇宙法則而來的善性，是人心、意志與思維的真誠流露，要求在行為舉止上要不斷的自我修養，將內在的善性品質加以發揚光大⓴。原始宗教的生命觀已確立了人性本善的基本原則，將生命的意義與道德價值結合起來，追求自我實現的永恆意義，重視人的生命能否相應於宇宙規律，是以感性的直覺去契合天地萬物的生命節律，認為生與死是可以相互溝通與融合，重點在於能否真確的把握生命本質，在有限的生活情境中來超越死亡。

參、靈魂的歸宿世界

在原始社會「靈魂」已是一個相當普遍的觀念認知，是原始思維與原始宗教的主要文化內涵，認為人與萬物都有靈魂，靈魂才是生命活動的主體，是一種操控肉身的超自然力，意識到人有物質性的肉身，也具有精神性的靈魂。「靈魂」的觀念擴大了早期人類對生命的主觀理解，意識到人

⓳李弘祺譯，《人的現象》（台北：聯經出版公司，1983），頁260。
⓴金澤、何其敏譯，《人與神——宗教生活的理解》（上海：上海人民出版社，1991），頁120。

與萬物之間另有著靈魂的聯結關係，在現實的生態環境中人的生命必須從肉體延伸到靈魂的層次，追求靈魂與靈魂之間的相互感通，彼此間要有著宇宙能量的溝通與安置，來確保生活的穩定與和諧。抽象的靈魂成為人體生命的核心主體，人們不僅要關注肉體的生命活動，還要關注靈魂的精神活動，重視人體的生理需求外，也要滿足靈魂的精神需求，開發出存有價值的生命實踐。

靈魂與肉體不是二元對立，是緊密結合的，人有肉體的同時也具有著靈魂，靈魂主宰著人生老病死的生命歷程，是生命動力的源頭，表現出形體特有的機能與作用。原始社會人的生命觀是建立在靈魂的精神實踐上，著重在人靈與神靈互通的超越境界，經由神話將人間擴展到神界，也將神界落實在人間，人靈與神靈之間是互為一體，人可以交通神靈的靈力來實現自己的意志與願望。此時，人們對生命的關懷，不在於有形的肉體上，而是著重在與神性或人性相通的精神性靈魂，是超越肉體的生死現象，直接從靈魂的相互感通來實現自我生存的保障。或者說，人們只關注到靈魂的生而忽略肉體的死，認為靈魂在肉體死亡時可能轉變成另一種生命形態而存在，如中國古代的變形神話，某一種形體在生命力動下可以變形為另一種形體，靈魂不會因肉體的死亡而死亡，以變形的方式獲得再生，可以從物質的存在上升為非物質的存在，或從有限的死達到無限的生㉑。

「靈魂不滅」的觀念在原始社會已經成型，在圖騰信仰時代，相信人死後靈魂是不會消失，可以附入某種動物體內來延續生存，認為圖騰祖先可以化身成人，人死後也可以化身為圖騰，人與圖騰物是可以互相轉化，死亡成為斷絕現實時間而回歸另一永恆時間的歷程。死亡不是生命的終了，而是到達再生的過程，宇宙原本就有成住壞空的圓形循環，人的生命是類同於宇宙，死亡不具備否定的意義，可以說是全宇宙與個人生命取得再生的契機㉒。從生前到死後靈魂原本就存在，不因肉體的生死而阻礙靈魂常存的事實，靈魂可以依附在肉體內產生動能，也可以脫離肉體而存

㉑樂蘅軍，《古典小說散論》（台北：純文學出版社，1976），頁 27。

㉒王孝廉，《中國的神話世界——各民族的創世神話及信仰》（台北：時報文化出版公司，1987），頁 579。

在，展現出靈魂的非物質性與不死性的存有內涵。人的靈魂可以與動物的靈魂相互轉化，也可以與鬼神的靈魂相互轉化，生命的外在形式是可以轉變的，靈性則是永恆常存。

在這種靈魂的觀念認知下，可以解消掉對死亡的恐懼心理，死亡只是肉體的物化現象，不影響精神性的靈魂存有，人的生命是可以等同於宇宙靈性而永恆不滅。在原始社會對生與死的界限是極為混淆，認為生者與亡者的生命是互滲的，生者的肉體與亡者的靈魂是合一而延續的，在生人的世界上還有著亡者的世界，是靈魂歸宿的所在。在原始觀念裏，人性、物性與神性是相通的，靈魂的生命過程，是與日月星辰的升落顯隱、季節的往復更疊、植物的枯榮盛衰、動物的蛻化變換、金石的長存不朽等有著相同的生存規律，能周而復始與循環不已的運行，且恆久不滅的存在㉓。靈魂是超越生死或者是生死相繫的存有，能在生死流轉中生生不已，是跳脫出有形的時間與空間的限制，可以上下天地與神靈往來，有如圓形的循環可以死而後生。

從原始社會進入到人文社會，在文字的記載與傳播下，有關靈魂的觀念更為豐富與多樣，舉先秦的魂魄觀為例。先秦的魂魄觀是延續著原始社會的靈魂思想而來，視魂魄為生命的核心所在，認為魂魄與共生的關係，如《左傳・昭公七年》鄭子產提出的魂魄觀曰：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強，是以有精爽，至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能憑依於人以為淫厲。」將靈魂分成魂與魄兩部分，當魄隨著肉體而生時，魂已在其中，二者主宰著人體種種知覺與活動，人死後，某些比較強的魂魄仍有活動的能力來作祟人間。

鄭子產的魂魄觀應是當時所流傳的靈魂觀，也有一些文獻有類似此種靈魂觀的記載，如《左傳・昭公二十五年》曰：「心之精爽，是謂魂魄，魂魄去之，何以能久。」《楚辭・招魂》曰：「有人在下，我欲輔之，魂魄離散，汝筮予之。」《韓非子・解老》：「凡所謂祟者，魂魄去而精神亂，精神亂則無德。鬼不祟人，則魂魄不去，魂魄不去而精神不亂，精神不亂之謂有德。」從以上引文得知，魂魄即是人體的精神能量，人活著的

㉓郭于華，《死的困惑與生的執著》（台北：洪葉文化公司，1994），頁131。

時候要保有魂魄，魂魄離身不僅精神錯亂與道德淪散，還會導致於死亡。在先秦哲學的發展過程中，雖然逐漸有以「心」來替代魂魄的觀念，強調「心」超越形體的價值作用㉔，但是魂魄的靈魂認知仍是歷久不衰，肯定魂魄是生命的主體作用，魂魄聚身而生，魂魄離身而亡。

魂或稱為魂氣，魄或稱為形魄，二者的生命形態是不一樣，有「氣」與「形」之分，死後二者的歸宿也各自不同，如《禮記．郊特牲》曰：「魂氣歸于天，形魄歸于地。故祭，求諸陰陽之義也。」當時也有以「陰陽」替代魂魄，以「陽」來指稱魂氣，以「陰」來指稱魄形，二者都是氣的作用，如《淮南子．主術》曰：「天氣為魂，地氣為魄。」魂魄之氣落在人體各有依附之處，如《論衡．訂鬼》曰：「夫人所以生者，陰陽氣也。陰氣主為骨肉，陽氣主為精神。」魂氣主宰了人的氣化之神，魄氣主宰了人的骨肉之形，臨終時，魂回歸到天，魄回歸到地，二者各有歸屬，即魂魄也是在天地氣化的運行作用之中。

魂魄也可以相應於鬼神，即魂氣與神相通屬天，魄氣與鬼相通屬地，死後魂魄各有歸，同時成神與成鬼，後來把這種歸宿的生命統稱為「鬼」，如《列子．天瑞》曰：「精神者，天之分；骨骸者，地之分。屬天清而散，屬地濁而聚。精神離形，各歸其真，故謂之鬼。鬼，歸也，歸其真宅。」此處的「鬼」是泛指鬼神的生命形態，也是人死後的生命形態。人生命中的魂魄，死亡後是各自歸向於鬼神，魂強盛者能上升於天為神，魄強盛者則下降於地為鬼，依人的生命力強弱各有歸天歸地之屬㉕。人需要理解到魂魄的生命現象，才能真切領悟生死的意義，貼近於鬼神的靈性，如《周易．繫辭上》曰：「原始反終，故知死生之說。精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。」成神或成鬼，是由自身的生命能量來成就的。

靈魂觀念到了人文社會沒有消退，反而被各個宗教消化吸收而發揚光大，各自發展出龐大的靈魂理論體系，如佛教的業報因果與六道輪迴，注

㉔錢穆，《靈魂與心》（台北：聯經出版公司，1976），頁 128。
㉕蕭登福，《先秦兩漢冥界及神仙思想探源》（台北：文津出版社，1990），頁 28。

意到靈魂在世代的轉生中面臨著生死流轉之苦，期待以涅槃的證悟來了脫生死，得到永恆的解脫。道教擴充了魂魄的形神觀念，追求得道成仙的生命境界，致力於象徵精神與形體的三魂七魄的鍛鍊，累積龐大的修煉形體與精神的方技與法術，能掌握到宇宙演化與鬼神變化的法則，追求達到與道合真形神俱妙的生命形態㉖。基督教也保有靈魂的觀念，認為人是暫時的，神才是永恆，死亡是不可迴避的事實，不是消極的人生終結，人可以在對上帝的信仰中，通過耶穌的救贖在死後進入天國，得到永生㉗。各個宗教對靈魂的界定可能各自不同，但是大多承認靈魂是人體生命的核心主體，可以經由宗教的信仰或修持，達成永生的願望。

靈魂不會因死亡而消失，在原始思維中認為人與天地萬物的靈性是相通的，彼此是互滲與變化，雙方的生命是可以相互移入，死後靈魂會移轉到其他天體、人體、動植物、庶物等上，將生命寄託在自然萬物的變化與變形上，在宇宙運行的規律下得以更新生命與永生不死。此時期不會特別注意死後靈魂的去處，靈魂的生命變化原本就有無限的可能，人與自然是互相流動與整合，不太在意死亡的現象，關心的是人與神靈交感的能力，強化彼此間相互聯繫的互動關係，在人可以與神靈相通的認知下，自然世界到處都可以是生命歸宿之處。

到了原始社會後期，人們對自我生命有較深刻的理解，對死亡的感受愈來愈強，逐漸強化延續生命長度的渴望，甚至有著不死的需求。若死亡不是生命的結束，那麼靈魂有何歸宿呢？此時人們大約有兩種想法，第一種是雜居人世，第二種是轉往他處㉘。第一種說法比較簡單，認為人鬼神原本就是居住在同一世界，靈魂的鬼神生命也是留存在人間，彼此原本是各安所居和平相處，但是有時鬼靈會作祟人間，產生疾病與死亡，此時人們企圖引進神靈的力量來對治鬼靈，以護佑人世的和諧與平安。這種人鬼神同居的觀念，顯示人界與靈界是混滲合一的，彼此隨時都可以相互感應，人雖然會受到鬼靈的干擾，但是也可以獲得神靈的庇佑。

㉖ 劉仲宇，《道教法術》（上海：上海文化出版社，2002），頁 115。

㉗ 鄭曉江主編，《宗教生死書》（台北：華成圖書出版公司，2004），頁 209。

㉘ 林景蘇，《中國古代神話中人神關係之研究》（高雄：高雄師範學院國文研究所碩士論文，1986），頁 14。

第二種說法則極為複雜，若人死後另有個幽冥世界是靈魂的歸宿之處，那麼幽冥世界在那裏呢？原始社會大約可以歸納出三類說法，第一類是在地面之上，第二類是在地底之下，第三類是在天上㉙。第一類說法是指在人世間的某一地方，靈魂仍在地面上活動，但有個特定的場所，可能在原聚落的周遭，可能是在孤島上，也可能在高山上。此一幽冥世界反映了人鬼分離的願望，安排了鬼靈生存的陰界，以有別活人棲息的陽間，此一陰界在神話傳說中已有「幽都」之說，指出高山為群鬼類聚之處，以昆侖山最為著名。第二類說法則是由地面之上轉為地下，神話傳說謂為「黃泉」，視地下為死靈的歸所，此時大約已產生了三界的觀念，上方為天界，象徵未來，中間為人界，象徵現實，地下為陰界，象徵死亡與過去㉚，更強烈地表達人與鬼靈分離的願望。第三類說法反映了人們死後成神的願望，期待靈魂可以升天，與神靈同在左右，以上天之靈來福佑子孫。

到了先秦魂魄觀念的流傳，謂魂盛者為神，死後上升於天，伴隨在上帝左右，魄盛者為鬼，亡後留處於地下，此地下之鬼具有靈力，能降禍於人，也能賜福於人，若有功德也可以直接由鬼上昇於天為神。這種升天與入地的觀念，隨著佛教與道教的傳播，發展成天堂與地獄之說，是人死後必然歸屬的兩個世界。佛教認為修十善業及禪法，死後可往生天上，為十惡業者死後將入地獄很難再出，佛教有關天堂與地獄等數目與名稱極為複雜，顯示人上天堂或地獄的果報各自不同非常紛歧，完全仰賴生前的修為。道教有關天堂與地獄的說法也是雜說紛紜，內容相當豐富，在天堂方面主要有三清九天與三界天等，三清九天都是了脫生死的仙人，已無年壽可言，三界天的仙人則仍有年壽久暫之別，道教創造的地獄更多，有九幽、二十四獄、三十六獄、百二十獄等，專門管制在人間為惡的鬼魂㉛。

當人們無法避免死亡時，死後要面對的是怎樣的世界，就成為世人極度關懷與好奇的課題㉜。人們期望死後世界是生前世界的延續，企圖經由

㉙呂大吉，《宗教學通論新編》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁125。
㉚賴亞生，《神祕的鬼魂世界》（北京：人民中國出版社，1993），頁36。
㉛蕭登福，《漢魏六朝佛道兩教天堂地獄說》（台北：台灣學生書局，1989），頁439。
㉜葉慶柄，〈六朝至唐代的他界結構小說〉（《台大中文學報》第3期，台北：

殯葬與祭祀的方式，將亡者的靈魂平安地送到另一個世界，在那一個世界亡靈仍可以過著如生前一般安穩舒適的生活。天堂與地獄是較為後期宗教性的觀念與想法，初期是將冥界視為人間生活場景的翻版，與日常生活相去不遠，要陪葬車馬衣食等日用器物及各類奴婢僕從等，是死者在地下世界生活的必需品，亡者仍可以照常的宴飲歌舞與車馬出巡等，反映出人們嚮往的死後世界是樂觀、愉快與無憂無慮的生活㉝。

將死後世界的陰間生活等同於陽間，是人們現實世界的反映與複製，顯示人們實際上是害怕死亡與拒斥死亡，期待死後還有個再生的世界重續原有的生活模式，滿足世人靈魂永生的願望。死後世界是延續著人間原有的生活制度，不管是天上或地下仍採取了上下的統治階級，如天界由上帝來管轄，下有等級分明的眾神，地下冥界原本也由上帝統轄，後發展出專屬的冥神，稱為地下主，或以泰山神為冥界的統治神，是主召魂魄掌管生死的神。靈魂在冥界生活還是要接受冥吏的管制，仍然要勞動生產與繳納賦稅，還要參與勞役工作，是過著與活時相同的生活方式，也就是說，人死後只是轉換到另一個世界過著平常生活而已。

在靈魂不滅的觀念下而後有死後世界的認知，此時的靈魂還是擁有著與人相同的人性與靈性，死後世界人可以沒有肉體，也不必過著類人的生活，但是仍應保有著圓滿自身的靈性修持，在這樣的觀念下，死後世界應該不可能等同於生前世界，靈魂的生活方式也必然不同於肉身的方式，在人性自我完善的需求下，死後世界應該擺脫物化的生態環境，展現的是精神化的超越境界。死後人們不必再受外在現實制度的形式限制，更可以直接以心靈的能量來相應於宇宙運行法則，充實純善圓滿的人性，來彌補生前精神修持的不足。死後世界應該是解脫種種束縛的自由空間，讓每個死後的靈性都能自在的自我淨化與成全，如此也就不必懼怕死亡，而是經由死亡進入到新的秩序與和諧的生活世界。

後代佛教、道教、基督教等的天界或天堂觀念，是基於這樣的心理發

台灣大學中文系，1989），頁8。

㉝蒲慕州，《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》（台北：允晨文化公司，1995），頁219。

展而成的死後世界，肯定人的靈魂是具有著神聖象徵的圓善內涵，脫離肉身的靈魂是回歸到永恆的宇宙規律之中，死亡不是生命的結束，而是靈性的復活，回復到純潔的、至善的與超越的永恆世界。此一世界是完全不同於人間的生活模式，是超越任何形式的精神存有，不是任何現實生活的投影，也跳脫出任何神話性的想像空間，而是原本自然和諧的普遍規律，姑且名之為「道」或「涅槃」等。從人性本善的觀念來看，死後的冥間應該只有唯一的天界模式，但是為了鼓勵世人致力於去惡存善的修持，另建立地獄的死後世界來警告世人，為惡是背離人性的行為，也破壞了生存的和諧秩序，是不相應於宇宙存有的法則，死後也就不能回到靈性的冥界，可能掉落到非人性的懲罰世界。

肆、死後世界與殯葬文化

根據大量的考古資料顯示，人類很早就有殯葬行為的文化活動，在1933 年發掘的北京周口店山頂洞遺址中，發現下室有墓葬的遺跡，指出一萬八千年前舊石器時代的山頂洞人已有殯葬活動，在尸骨的周圍撒有赤鐵礦粉末，身上佩帶有用獸牙、蚌殼與魚骨做成的骨墜，鑽孔獸齒，石珠等裝飾物，以及燧石石器等，赤鐵礦粉象徵紅色的鮮血，是生命的來源與靈魂的寄身之所，在尸體上撒赤鐵礦粉，表示給死者以新的血液，賦以新的[34]。

到了新石器時代墓葬的遺跡更為豐富，從黃河上流到黃河下流、長江流域、東南沿海等考古發掘，從早期的裴李崗文化、磁山文化到稍後仰韶文化、龍山文化等，喪葬習俗已極為多樣，在葬法上有單身葬、男女合葬、同性合葬等，墓主的體位有仰身、俯身、直肢、屈肢等，還有陪葬器物的形制、組合與墓坑形制等各自不同，反映出當時不同的社會結構與對靈魂的信仰，大體一致的是土葬與陶器日用品的陪葬，土葬呈現出「入土為安」的喪葬源頭，陪葬日用陶器，是供死者在冥界使用，反映出此時

---

[34] 徐吉軍，《中國喪葬史》（江西南昌：江西高校出版社，1998），頁 6。

「靈魂不死」的原始宗教信仰㉟。河南新鄭裴李崗墓地的 114 座墓莽，頭向朝南或略為偏西，西安半坡的 250 座墓葬基本都向西，寶雞有土坑墓 350 座，臨潼姜寨 360 座，華縣元君廟 51 座，也均西向，暗合著某種一致的宗教觀念與靈魂觀念，墓向或者說明了其祖先的發源地，或者反映了其靈魂的歸宿處㊱。此時期有合葬與二次葬的現象，同墓的人非同時死亡一次埋葬，是將不同時期先後死亡的人的遺骨，經過第二次埋葬合在一起，這是宗教信仰與氏族觀念的產物，認為人初死靈魂仍在屍體附近徘徊不肯離去，直到屍體腐爛後靈魂才脫離肉體，必須再作正式的埋葬儀式，靈魂才能進入鬼魂世界㊲。

在原始社會殯葬文化與靈魂不滅的觀念是有密切的關係，此時人們相信人是有靈魂，人死後靈魂還會永遠活著來禍福人間，殯葬儀式不只是埋葬亡者的屍體，也帶有隔絕靈魂之意，不讓活人受到亡者靈魂的干擾，也以善待亡者的肉體，使靈魂得到慰藉來保佑活著的人，後來形發展出送亡者到死後世界的觀念，不讓亡者成為孤魂在人間游蕩。喪葬文化又與祖先崇拜有關，將祖先與親人的靈魂送往另一個世界，不要留在人間成為孤魂，也祈求祖先對家族子孫的保佑與庇護。這些觀念與行為在漫長的歷史歲月中，演化成多樣、複雜與隆重的殯葬禮俗與制度，是人類最為寶貴的文化遺產。

殯葬文化是人類數千年甚至上萬年生存智慧的累積，在形式與內容都極為豐富，與傳統社會的宗教信仰、生活模式、人際關係、政治與經濟制度等都有密切的關聯，體系相當龐大與多元，很難進行系統性的描述。或者可以從文化的空間性將殯葬分成三層，即上層、中層、下層等，或者為表層、中層、深層等㊳。所謂表層文化是以物質形態或物化形式表現的，是外顯的形式可以令人一目了然，稱為實物層或器物層，考古出土的墓葬

㉟王明珂，〈慎終追遠——歷代的喪禮〉；藍吉富、劉增貴主編，《中國文化新論宗教禮篇敬天與親人》（台北：聯經出版公司，1982），頁 311。

㊱呂大吉，《宗教學通論新編》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁 139。

㊲張捷夫，《中國喪葬史》（台北：文津出版社，1995），頁 4。

㊳何星亮，《中國自然神與自然崇拜》（上海：三聯書店上海分店，1992），頁 2。

與陪葬文物，都是屬於這一類，這一類由於空間與時間的差異變化最大，各地的殯葬實物有很大出入與變異。所謂中層文化是指以人的行為活動或語言文字方式表現的，是摸不著但是可以看得見或聽得見，此層可以稱為儀式層或社會層，如自古流傳下來的殯葬禮儀，雖然禮儀的外在形式會隨時空變遷，但是內容是有相似或互通的原理。所謂深層文化是指人意識形態的表現，是內隱與無形的，是不易察覺的觀念系統，可以稱為精神層或觀念層，如靈魂與生死觀念，是永世流傳難以變異。

殯葬文化，最基本的內涵就是處理亡者的方式與方法，在長遠的歷史發展過程中最易保存下來的還是器物形態的墓葬制度，是以物質的形態被保存下來的，成為考古的主要對象，展現出各個時代墓地與墓室的形制，以及豐富多樣的葬法與葬式，還有大量的陪葬物品等，成為解讀古代殯葬文化最重要的材料。墳墓是殯葬文化中最主要的實物形態，是受到各個時代生產水平與社會組織形態的制約而有不同，同個時代貴族與平民的墓地在形制上有相當大的差異，特別是從商代以來帝王的陵墓往往建築規模宏大比擬宮殿，不是一般人民墓室可以比擬，比如秦始皇的陵墓無比的深邃堅固，佈局極為豪華奢侈，從 1974 年兵馬俑被發掘以來，已成為各界關注的對象，聯合國教科文組織將其列為「世界文化遺產」㊴。

從周代以來，因亡者身分等級不同，發展出不同的墓地、墓室、棺槨、明器等制度，在形制與規格上出入甚大，比如以棺槨為例，「棺」是埋葬亡者的葬具，「槨」是套在棺外面或環著四周的匣子，新石器時代已有石棺與陶棺，也出現過木棺與樹皮棺，以及木槨與石槨，夏代已開始使用髹漆的木棺葬具，到了商代更為普及，中、大型的墓已棺、槨並用，周代將棺槨的使用作嚴格的等級化與制度化規定，有所謂天子棺槨四重，諸侯三重，大夫二重，士一重，最外一層，稱為「大棺」，其次為「屬」，其次為「椑」，《禮記．喪服大記》對外槨的尺寸也有明確的規定，如曰：「君大棺八寸，屬六寸，椑四寸。上大夫大棺八寸，屬六寸。下大夫大棺六寸，屬四寸。士棺六寸。」從考古發現，到了春秋戰國時代貴族棺

㊴董新林，《中國古代陵墓考古研究》（福建福州：福建人民出版社，2005），頁 141。

槨的製造越講究，不僅製作精良，上面繪有彩繪㊵。從此貴族與平民墓葬制度的差距愈來愈大，因身分與經濟條件的不同，彼此間的落差甚大，造成墓葬的物化形式極為複雜紛歧。

葬法與葬式是埋葬尸體的方法與方式，原本屬於動作的儀式操作文化，但是最後仍然有物化的遺體被保存下來，可以視為墓葬文化的一部分。在原始社會已經存在著各式各樣的葬法，除了最為常見的土葬外，還有甕棺葬、衣冠葬、懸棺葬、塔葬等，以及無遺物存留的火葬、天葬、水葬、野葬、樹葬、腹葬等，顯示先民們對遺體有二種處理方式，即保存遺體與消滅遺體，保存遺體除了象徵對亡者的尊重外，有的認為靈魂雖然到另一個世界，有時還是會回來，還需要提供一個休息的場所。另方面則認為靈魂升天與屍體無關，徹底地消滅屍體有助於靈魂完全回到另一個世界。不論是保存屍體或消滅屍體，都需要經由莊嚴的禮儀來與鬼神交接，企求靈魂得以永生，且可以用來抒發對生死的情感與認知㊶。在遺體的埋葬方式上，依身體的姿勢，可分為仰身葬、側身葬、俯身葬等，依肢體的放置狀況，可分為直肢葬、屈肢葬、蹲肢葬、斷肢葬、折肢葬等，從人骨堆放狀況，可分為疊骨葬、骨架擾亂葬等，從亡者入埋的次數，可分為一次葬、二次葬、一二次混合葬等，從墓坑入埋的人數，可分為單人葬、多人葬等。這些葬式體現了當時人們信仰與習慣法則，寄託了人們對亡者靈魂去處所賦予的態度與期待，其中有的表明了生死異路的區別㊷。

在喪葬活動的過程中伴隨著不少必要的器物，這是器物大多附屬在儀式之中有其特定的意義，即器物層文化與禮儀層文化是結合在一起，較難區分開來各別討論，其中的喪服制度則較為特殊，在實物方面有不少象徵的意義與作用，可以獨立於禮儀而存在。喪服除了表達對亡者的哀悼心情外，對於穿戴的衣帽、服裝、枝杖等都作詳細的區分，用以表達血緣親疏與宗族關係，帶有著血緣、親緣、人際互動、社會政治等作用，在物化的

㊵陸建松，《魂歸何處——中國古代喪葬文化》（四川成都：四川人民出版社，1999），頁 183。

㊶王夫子，《殯葬文化學——死亡文化的全方位解讀》（北京：中國社會出版社，1998），頁 77。

㊷陳華文，《喪葬史》（上海：上海文藝出版社，1999），頁 164。

形式上有著豐富的象徵內涵。喪服制度起於周代的宗法體制，發展出具體的、瑣碎的與細密的人為規範。在喪禮中喪服的服飾變化是全方位的，從橫向來看，喪服劃分成斬衰、齊衰、大功、小功、緦麻等五大等級，每一等級的衣、裳、冠、帶、屨、杖等各自不同。從縱向來看，除緦麻外每一等級的服飾在守喪過程中要有所變化，逐步由重服向輕服過渡，稱為變除，如斬衰服飾須經卒哭、小祥、大祥等三次變除。齊衰、大功、小功等服飾各須經一至三次的變除㊸。喪服的物化形態會隨著時間、空間而變遷，但是其隱含的文化內涵，或許可以重新豐腴人情淡薄與感情疏離的現代社會㊹。

殯葬最具體的是源遠流長的禮俗文化，是生者對亡者進行象徵性的儀式與活動，期求亡者能順利到達另一個安息的世界，也能撫慰生者的悲傷情感。這種動態的禮俗操作文化綿延不絕地被傳承下來，雖然各地域的禮儀與習俗會有不同的發展與變遷，但是其基本的文化內涵卻是一脈相傳，是集體共同遵守與奉行的精神觀念與生命禮儀。殯葬的禮儀文化主要有三大內涵，第一是涵蓋所有殯葬流程的喪禮制度，因亡者的身分與經濟條件的不同，儀式的規模參差甚大，但是有著共通的喪禮基本流程。第二是指在殯葬流程中與宗教科儀有關的祭禮制度，因民眾宗教信仰背景不同，這些祭禮雖然經常地被添加在喪禮中，但是其文化內涵是可以獨立出來，進行個別討論。第三、是在殯葬流程中用語言與文字來傳遞信息與表達哀思的喪葬文書制度，也可以獨立在喪禮之外專門討論。

傳統社會的喪禮是延續著古代凶禮而來，大約在周代的禮制已確立了其基本流程，設計出處理死亡的整套禮儀安排，除了安頓亡者靈魂的終極歸宿外，更重要的是教導生者接納死亡是已成的事實，在禮儀的程序過程中，可以讓人們表達對亡者的哀思與慰唁，也可以讓喪親者經由一道道的儀式安排，從切身的忍受痛苦與悲傷，而後能超離悲傷與恢復生機㊺。喪禮的流程有四個階段：一、初喪禮儀：從瀕死到初死的階段，是面對死亡

㊸丁凌華，《中國喪服制度史》（上海：上海人民出版社，2000），頁10。
㊹林素英，《喪服制度的文化意義》（台北：文津出版社，2000），頁448。
㊺林素英，《古代生命禮儀中的生死觀》（台北：文津出版社，1997），頁71。

的前後時期，讓亡者能坦然與尊嚴地面對死亡，也讓喪親者調適生死離別的哀痛，主要有四個程序禮節，即臨終的正寢儀式、初死的招魂儀式、赴告的報喪儀式、襲屍的入斂儀式等。二、治喪禮儀：是指入斂後到出殯前的停棺階段，稱為「停殯」或「居喪」，時間的長短，依個人的社會階級而有不同，其基本禮節有安靈的魂帛儀式、守孝的成服儀式、探問的弔喪儀式、朝夕的哭奠儀式、功德的做七儀式等。三、出喪禮儀：從移動棺柩到入墓安葬的整個過程禮儀，又稱為「出殯」或「送葬」，其基本禮節有吉時的擇日儀式，追悼的奠祭儀式、挽歌的哭喪儀式、出葬的起靈儀式與送喪儀式、入墓的安葬儀式、返家的辭靈儀式等。四、終喪禮儀：出殯後三年內是孝子服喪的時期，稱為「守喪」或「服孝」，其基本禮節有滿七的除靈儀式、百日的卒哭儀式、對年的小祥儀式、三年的合爐儀式等。

喪禮中的祭祀活動原本是來自於原始宗教的靈魂觀與鬼神崇拜，以祭祀的方式來維持與鬼神間的和諧關係，後代佛教、道教等科儀法事滲入到殯葬的祭祀活動中，甚至成為不可或缺的儀式行為。喪禮的祭祀是屬於家庭祭典的一部分，將亡者轉換成祖先，永享後代子孫祭拜的香火。祭禮是著重在「祭神如神在」的感通心理上，來滿足人們懷親的情緒與思親的感情，周代祭祖的儀式是要在宗廟舉行，除了祭拜神主外，還有「立尸」的制度，以活人為尸象徵祖先的真實臨在，更加強化人與祖先的精神感通。佛教傳入後，其對亡者七七齋的追薦法事，成為民眾為了懷念與超度亡者的重要儀式活動，經過長期的歷史發展佛教已深入到傳統社會的喪禮活動之中，發展出一套複雜與完整的喪葬祭儀，有為亡魂開靈指路與消罪超度等祈福法會，如停殯期間有「繞棺」、「繞佛」等儀式，來為亡者解罪與祈求佛菩薩接引早生淨土。在埋葬亡者入土時有「發喪」與「召山奠墳」等儀式，使亡者能在陰間居住安穩，使存者能在陽間平安康泰。為了消除亡者生前的罪愆，獲得超度，有「頒詔」、「放赦」、「拜懺」、「拜塔」、「過橋」、「演齋」、「貢天」、「利幽」等儀式。道教是本土發展的宗教，也深入到傳統殯葬文化之中，與佛教一樣也有豐富壇場法事，比如有薦拔亡魂出獄超度的「決獄」科儀，超薦亡魂升上法橋脫離幽界之若的「大洞橋」、「水火土」等科儀，另外有專為男性薦拔的「報恩」科儀，

專為女性薦拔的「血湖」科儀，同時為男女亡者薦拔的「三官」科儀㊻，這些宗教科儀，已成為殯葬重要的祭儀活動。

殯葬行為時需要透過語言與文字來傳達信息與溝通人情，是儀式過程中的重要媒介，是與禮儀合為一體，或者可以獨立開來，純從語言與文字來理解其特殊的文化模式與藝術形態。殯葬的語言文化相當豐富，包含不成文的哭聲，喪禮中對於哭聲有不少規定，比如有「哭踊無數」、「哭踊有節」、「代哭」、「朝夕哭」、「卒哭」等㊼。成文的語言與文字更是喪葬禮儀過程中重要的溝通工具，親友們前來慰問，有「弔詞」與「唁詞」，「弔詞」是對亡者感念與追懷的語言，「唁詞」是慰問亡者家屬的語言，若用文字來表達則為「奠文」與「唁文」，另有讚頌亡者的語言稱為「輓歌」，以文字表達稱為「輓詞」、「輓聯」、「輓軸」、「輓旌」等。在各項儀式中最重要的是擔任司儀的禮生，以語言口令來主導整個行奠的過程。喪家對親友除了語言的報喪外，還要有文字通知的「訃告」或稱「訃聞」，有一定的格式與用語。亡者在臨終前的叮嚀，轉為文字性的「遺囑」來交代後事。出殯或葬後對亡者表示哀悼或祝禱的文章，稱為「祭文」。在墳墓立碑及書寫銘文，稱為「墓誌銘」，表達對亡者生平的讚揚、悼念或安慰。

殯葬文化是源自於原始社會靈魂與死後世界觀，一切殯葬禮儀的操作行為是源自於對生命的思維方式與價值認知，反映出人類在長期的生活經驗下所累積的情緒感受與精神體驗，探索人在宇宙中生命存有的終極目的。靈魂觀念是原始宗教最為核心的內涵，發展出人類最早的信仰體系，是早期人們集體思維與智慧高度發展下的產物，在未進入文字記載的歷史時代以前，人類對自我生命已有相當深度的理解，以對靈魂的認知來確立人的存在本質，肯定人混同於宇宙之中的永恆本性。此時，人們已能克服與超越死亡，以死後世界的存有象徵生命是能夠通向宇宙，生命的本性不因肉體而消失，反而能以精神形態在宇宙中常存。人的生命是具有超越物

㊻胡天成，《民間祭禮與儀式戲劇》（貴州貴陽：貴州民族出版社，1999），頁618。

㊼林素英，《古代生命禮儀中的生死觀》（台北：文津出版社，1997），頁138。

質形態的精神價值，是可以從生死的限制中超拔出來，能自我實現生命存有的意義與目的，開拓出人性精神圓足的無限世界。

傳統社會的殯葬文化對生死的認知，大約可以區分為下列四種觀念：第一、死生相續：認為生而死與死而生是一體相承的，死亡不是生命的結束而是另種形態的再生，肯定生命形式是相連續的，死亡只是一種表象而已，形態或許會經歷過各樣的轉變，但是生命的本質是可以常存。這樣的原始思維模式被道家所繼承，如莊子的物化生命觀，強調人的生命是有變化卻無死生，認為生死有如四時的循環是不斷地往復變動，是等同於道的萬化流行，要求人們不要太執著於自我的形體，要能達到齊萬物與一生死的精神境界㊽。道教繼承了道家的生命觀，強調人的生命是可以「不死」，追求長生永存的神仙境界，認為人可以經由精神修煉來淨化肉體，達到超越時空的精神存有，神仙象徵的是不死的永生，跳脫出生死的洪流之中。

第二、死而不絕：肯定死亡是人必經之路，是無法逃避的生命現象，肉體只能暫時性的物質存在，另有靈魂的死後世界來安頓生命的精神存在，死亡是有限身軀的告別儀式，卻能成就精神意識的主體存有，這種主體生命到了先秦哲學名為「心」，認為人的心是相應於天地之心，可以參贊天地的化育，維持宇宙運行的秩序。儒家繼承了這種以「心」為主體的生命觀，強調人心是順應天命的道，本身就具有無限超越的能力，不因肉體的死亡而消失，其精神的能量是能與宇宙長存，不需也不必恐懼死亡。另儒家繼承了祖先崇拜的觀念，主張在血緣的連鎖關係下，家族的命脈是延續不絕，認為前一代的志業可以由後一代來繼承，在孝道的成全中顯揚父母的生命精神，彼此的代代相傳，可以跳脫出有限個體的衰退與老化，追求集體精神的永續長存㊾。

第三、以生制死：強調以「生」的價值來解消對「死」的恐懼，重視「生」自身存有的意義與作用，經由「生」來充實與擴充人性的自我圓

㊽康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》（台北：台灣大學出版委員會，1994），頁29。
㊾林素英，《古代生命禮儀中的生死觀》（台北：文津出版社，1997），頁237。

善，肯定「生」是用來造就永恆不死的精神生命，可以避免死亡的遺憾。儒家、道家與稍後傳入的佛教，都是著重在「以生制死」的生命奮鬥上，強調肉體修持的重要性，要以有限的「生」來領悟無窮的「道」，在「生」與「道」合一的實踐工夫下，樹立了生命不朽的存有價值，滅盡死亡所帶出的各種惡果。從人性圓善的觀點來說，每一個體都要珍惜「生」，在有限的生涯中積極擴充人性的實踐力量，以善性來完成人生永恆價值，如此每一個生命都可以象徵普遍永在的宇宙，無形中克服與戰勝了死亡的威脅㊿。

第四、以死教生：不僅認為死亡是必然，還能以死亡的儀式歷程來教導人們體悟「生」的價值。人們要勇於承擔「死」的責任，盡心盡力地參與喪事，在安頓亡者的同時可以啟示生者，原始宗教的殯葬文化已具有此一功能，後代儒家、道教與佛教等擴展出更完備的禮儀制度，開啟人們慎終追遠的精神氣度，在有序的禮儀操作過程中，教導人們對自我生命價值的反思，從死亡的儀式參與來領悟生命的傳承作用，激發出承先啟後的歷史承擔與自我負重的責任感51。殯葬儀式的廣泛流行，顯示「以死教生」的觀念早已深化為集體共有的文化意識，經由儀式的不斷演練與踐履，死亡不再是破壞和諧之惡，反而能在禮儀的過程中來成就人倫之善。

伍、結　論

原始社會的生命觀與殯葬禮儀從未消失過，反而源遠流長地保存至今，是人類面對死亡的重要禮儀活動，領悟到生命的價值不在於物質性的肉體形式，更要重視的是精神性的心靈內涵。「靈魂」與「死後世界」不是早期人類無知的錯誤觀念，而是長期自我意識的精神創造，直接面對與反思生命存在的內在本質，將人性提昇到宇宙存有的位階上，肯定彼此間

㊿康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》（台北：台灣大學出版委員會，1994），頁229。

51林素英，《古代生命禮儀中的生死觀》（台北：文津出版社，1997），頁261。

一體相聯的奧祕關係，在殯葬禮儀的操作過程中延續著生與死的存有價值。

人類的生死是相同於萬物的生滅，有生必然有死，是無法逃避死亡的現象，殯葬文化即是教導人們經由儀式活動，能順利地通過死亡的階段，開顯出生命本質的運作法則。生命觀與殯葬文化一直是緊密地相互結合，二者早已形成不能分離的深層結構，從觀念層擴展到實踐的行為層，是建立在人類精神意識下的主體運作上，以完整性的禮儀規範指導人類更深刻地領悟生命的存有之理，圓滿自我善生與善死的主體生命。

每個人都具有物質性的生命與精神性的生命，肉體是無法避免物質性的最終消亡，死亡是人類身體必然要經過的歷程，但是心靈層次的人性卻能超越死亡而常存，相信精神是可以不死，長久地活在人們的記憶與念誦之中。殯葬文化絕對是人類永續經營的禮儀活動，不斷地指導人們要回到存在的原點上認清生命既有的本質，在集體約定俗成的儀節中共同實現生命的存有價值，能突破自我個體的有限性，體悟出參與宇宙造化的無限內涵。

第三章　殯葬的範疇與流變

壹、前　言

處理亡者的殯葬活動，是人類文明發展的重要現象之一，根據考古資料顯示來看，大約在舊石器時代中期距今約四萬多年前，已產生了有意識的安葬亡者，形成了常態性的殯葬習俗，與部落族群的社會形成有著密切的關係，是在氏族團體的共享制度下，發展出彼此間相互關愛的友好情誼，對同伴的死亡產生了悲哀與懷念之情，以亡者生前使用的工具與裝飾品作為陪葬物，伴隨亡者遠離人間。此一安葬亡者的習俗是歷久不衰，甚至是愈來愈普及發展，成為原始社會最為重要的生命禮儀。到了距今一萬年左右的新石器時代，因生產技術的提高，改善原有的物質生活條件，在母系的氏族公社形態中，已有大型的氏族墓地，以及內容較為豐富的葬禮活動，包含祭奠、追悼與居喪等。到了新石器時代晚期，進入父系的氏族社會，隨著父權制的建立、私有制的產生、階級的分化、奴隸制的萌芽等，已有大型的墓葬與葬具，以及數量眾多的陪葬品，還有規模龐大的祭祀制度❶。

原始時代的殯葬習俗，與當時人們的思維能力息息相關，來自於人類能思的主體活動，是在漫長的思維實踐中建立起人的自我意識與自我感覺。這種自我意識是以人主體的心理活動為核心，是以主體生命的感覺、知覺、表象、記憶、情緒、欲望、體驗等感知能力，去認識與理解外在的事物。在如此以心識物的感性直覺思維下，人們不僅意識到自我主體生命的存有，也認為天地萬物也與人有著相同的生命，是有生有靈的活世界，形成了萬物有靈的觀念，理解到人有靈性，天地萬物也有靈性，彼此之間

❶徐吉軍，《中國喪葬史》（江西南昌：江西高校出版社，1998），頁10。

可以靈性相通。此一靈性或稱為靈魂，意識到人的生命除了肉體外，還有靈魂的存在，當人死亡後靈魂會脫離肉身而單獨存在，也會干擾或支配其他活著的人，形成了靈實相關思維，認為人的實在世界與靈魂世界有著緊密結合的因果關係❷。在此一靈實相關思維的活動下，發展出史前社會的原始宗教與原始殯葬。

人類的殯葬行為也可以視為是一種原始宗教的信仰實踐，在泛靈的觀念下擴充了生命存在的精神依據，發展出靈神信仰與巫祭儀式，以殯葬的禮儀活動來善待亡者遺體，助其靈魂得以超越死亡而永恆存在。這種原始宗教擴大了人類對生命的主體感受，將人類的生命提昇到萬物生長與宇宙生成的存有規律上，認為經由靈魂可以將人與天地萬物統合在一起。在這樣的混沌的觀念下，早期人類理解到死亡不是生命的結束，是如晝夜交替與氣候流轉的自然現象，認為人的生命節律是遵循著宇宙的自然節律，死亡只是肉體的結束，靈魂是可以再生與復活，有了死亡與再生的交替，含藏著對生命之根的認同與對生命承續的解釋❸。殯葬習俗不是用來反映人們對死亡的絕望，而是寄託著靈魂永生的願望，相信在靈魂歸宿的世界裏仍可以通著類似人間的生活，以生命禮儀讓亡者與生者的靈魂得以重新與相連接，促進人與宇宙的再度圓滿相交。

從語言的原始時代過渡到文字的人文時代，殯葬習俗不僅沒有消退，反而被納入到國家的禮儀制度之中，成為穩定階級制度與加強統治的方法與手段，從周公的制禮作樂以來，生命禮儀早成為維護國家秩序與鞏固社會組織的重要體制，尤其是殯葬儀式，更是用來穩定人與宇宙交接的存有秩序，突破死亡的限制，將生命安置在參贊天地與化育萬物的規律之中，造成原始社會宗教性的殯葬習俗成為國家規定的生活禮制，是以禮樂來作為治理國家的根本方法與標準。殯葬從地方習俗轉為國家禮制，是將原始社會的生活習俗進一步的定型化，配合文字的記錄與知識的傳遞，累積了大量的經驗與信仰，豐富了國家禮儀的表現形態，更確立了生命主體面對

---

❷苗啟明，《原始思維》（上海：上海人民出版社，1993），頁70。

❸王鐘陵，《中國前期文化——心理研究》（重慶：重慶出版社，1991），頁367。

生死的自我安頓之道，以殯葬儀式的操作，來滿足人們趨利避害與去惡求善的生存願望。

貳、殯葬的禮俗內涵與發展

所謂「殯葬禮俗」，是指殯葬活動中的禮制與習俗，禮制是指為了國家整體運轉而制定的社會規範，是按照一定的規則程式展開的具體生活實踐，有相當明確規定的內容與形式，制定了必須遵守的制度性儀式節文，帶有著強烈教化的責任，如《左傳‧隱公十一年》曰：「禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也。」習俗則是指人們自發性傳承下來的風尚習俗，是以代代相傳的生活慣例，發展成集體性的行為規範，是根據地方的生態環境各自發展出固定化的儀式。禮制與習俗是兩種不同的禮儀系統，禮制是由上往下的制度規範，習俗是由下往上的生活慣例，但是到了後代禮制與習俗幾乎是相互滲透混雜在一起，禮制一般是根據習俗來加以因襲與加工改造，原本就具有著習俗的某些文化形式與內容。同樣地國家禮制的規定，也會主導或支配民間習俗的發展面向，甚至依據禮制來規範實際的生活習俗。

「禮」與「俗」的關係，可以分也可以合，在先秦的典籍中相當重視「禮」與「俗」的分合問題，一方面尊重二者之分，一方面也贊同二者之合。就「分」來說，是肯定雙方的差異性，如《禮記‧曲禮》曰：「君子行禮，不求變俗。」這是國家禮制對民間習俗的尊重，認同二者可以各行其是，同時並存。國家雖然要大力地推動禮制，但是也要尊重各地早已成型的習俗，不必要求變俗，如《禮記‧王制》曰：

> 凡居民材，必因天地寒煖燥濕，廣谷大川異制，民生其間者異俗。剛柔輕重，遲速異齊，五味異和，器械異制，衣服異宜。修其教，不易其俗。齊其政，不易其宜。

因地域性的環境差異而導致「異制」與「異俗」等現象，各地可以保存其原有的民俗民風，為政者雖然要推動禮制，但是不必改易早已存在的

習俗，甚至如《禮記・曲禮上》：「入國而問俗。」關懷與配合各國特有的風俗習慣，重視各地方的民俗風情❹。

就「合」來說，禮制與習俗是可以相互吸收與相互結合，形成一體化的禮俗形態，在國家的禮制中也包含了地方的習俗，如《周禮・天官》曰：

> 以八則治都鄙：一曰祭祀以馭其神。二曰法則以馭其官。三曰廢置以馭其吏。四曰祿位以馭其士。五曰賦貢以馭其用。六曰禮俗以馭其民。七曰刑罰以馭其威。八曰田役以馭其眾。

以上八則治都的方法，以第六則敘述了馭民的禮俗課題，是將「禮」與「俗」並列在一起，顯示禮制與習俗不是對立的兩套系統，對廣大的民眾來說，二者的作用是一致的，都是社會生活下的行為規範，當禮制具體實踐既久，也必然混而成俗，轉而為習俗的一部分。這種現象在殯葬儀式中更為明顯，人們常將官方的祭祀禮儀轉而為生活性的習俗，久而久之，禮制與習俗已難以分開為二，在殯葬活動中繼承了禮制的基本規劃，但也可以不斷地加入各地的習俗，自成一格，在時空的演化過程中，「禮」與「俗」成為一種相互吸收與結合的運動形式❺。

殯葬活動原本是區域性的小眾行為，各地的喪俗與葬俗差異甚大，在周代以前可以說是百里不同風與千里不同俗，葬法與葬式是極為紛歧與多樣，在祭拜儀式上各自有其不同的形式與方法。到了周代隨著宗法制度的擴張，發展出一套嚴格的殯葬等級制度，規範了各級貴族應有的殯葬禮儀行為，貴族這套等級森嚴的殯葬禮制規定原本是不及下民，王室權力並未下移到群眾社會之中。殯葬禮與俗的相互混合，大約是在春秋戰國時代，此時貴族雖然禮壞樂崩，卻有儒家來重建喪葬的禮儀規範，建立了完整的禮儀程序，從臨終到葬後都有具體的行為規範。先秦時代儒家三年之喪的禮制也止於理想的建構，實際上各國的喪葬文化與中原地區在類型上是各不相同，尤其是秦、楚、吳越與巴蜀等地區各自有其獨具特色的喪俗文化。禮與俗的真正結合，還是在秦漢以後，隨著大一統政治權力體系的建

❹常金倉，《周代禮俗研究》（台北：文津出版社，1993），頁8。
❺王貴民，《中國禮俗史》（台北：文津出版社，1993），頁2。

構與完成，在獨尊儒術的國家禮制下，民間的殯葬習俗也開始隨著禮制來調整與更新，逐漸發展出系統性與完整性的殯葬禮俗制度。

官方的禮制與民眾的習俗原本是二套不同的社會運作模式，是存在著社會階層差異性的生活形態。禮制是體現統治階層用來維護自身的權益，以及實現其價值取向與文化心理，強化社會管理的等級差異與教化作用。禮制是按照封建秩序的社會建構，發展出系統化與制度化的禮儀形式，習俗則是按照廣大人民的習慣變革不斷地現實化與世俗化，是不同於統治階層的社會地位與生存方式，是以集體性約定俗成的方式來發展。可是禮制與習俗之間並不是平行的發展，二者之間是有著相互衍化的互動關係，二者盡管存在著階級的分野與等級的界限，卻有著相同的生存環境與生活習慣，是在社會的統一體中，有著共同的時代背景，面對著同一的經濟與歷史發展階段，為二者的生活形態的相互聯結，提供了堅實的基礎❻。即禮制與習俗在各自的體系中有著不少相互共通的特性，尤其是在殯葬活動中，基於養生送死的共同宗教理念下，在祖先崇拜與鬼魂崇拜的儀式引導下，禮與俗的相互結合，成為必然的發展趨勢。

統治階層與廣大民眾實際上是有著共同的民族特性，官方的宗法制度與宗族組織，同樣地也是民眾社會組織的運作模式，重視血緣性的宗族與家族結構，以喪葬的祭祀儀式來維繫家族綿延不絕的永存責任。殯葬的生命禮儀不是針對個人而設計的，是用來強化家族的組織與凝聚親情的維繫，經由慎終追遠的殯葬儀式來延續生命薪盡火傳的作用，追求的是代代之間生生不息的家族傳承。禮制與習俗在追求家族傳承的功能上是一致的，後代的殯葬禮制實際上是延續著原始社會的習俗而來，二者原本就存在著相互傳承的延續關係，禮制中仍保留著不少源自於原始社會的殯葬習俗，是從簡陋的形式逐漸擴充與完備，彼此間有著一貫沿襲的關係。這種關係是建立在對生老病死的生命關懷，是王公貴人與廣大民眾不可分割的共同情感，重點在於維護家族生命的永續傳承，建立起安定社會秩序的規範制度，進而安頓有關生命終極歸宿的問題。

殯葬活動的連貫性，除了與家族制度有關外，也與當時人們的宗教信

❻王琦珍，《禮與傳統文化》（江西南昌：江西高校出版社，1994），頁24。

仰息息相關，不僅追求有形生命的社會存在，更重視無形靈魂的精神感通，期求經由對亡者的祭祀能上順於祖先與鬼神，契應天理人情來滿足陰陽的和諧秩序。這是人們面對生老病死等生命現象時發展出精神性的寄託與歸宿，是配合原始宗教的信仰觀念而來的儀式活動，是以祀祖祭神的宗教儀式為基礎發展而成的習俗與禮制，是延續了祖先崇拜與天命信仰，認為家族的血緣紐帶是直接相應天地鬼神的靈性聯結，可以從殯葬儀式來完成報本返始的宗教目的，將禮儀視為與天地鬼神溝通的主要媒介，如《禮記・禮運》曰：「夫禮，必本於天，殽於地，列於鬼神，達於喪祭。」又曰：「夫禮，必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。」殯葬從俗到禮，都是來自於天地鬼神的信仰心理，以儀式的操作，來達到與天地的自然和諧，與鬼神的超自然互補，又如《禮記・樂記》亦曰：「夫禮樂之極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神。」殯葬的生命禮儀，是將人提昇到與天地鬼神並存的終極境界，追求人倫間的精神和諧。

殯葬活動不僅源起於原始宗教，在歷史的傳承過程中也與後代宗教如佛教、道教等也是緊密地相結合，顯示出殯葬的靈魂信仰是開放性與隨緣性，可以依社會宗教思潮的發展與變遷而進行調適與轉化。殯葬禮俗的宗教內涵是與時俱進，先秦時代在諸子百家的觀念洗禮下，注入了人文的價值觀念，偏重在神道設教的生命關懷。漢代在尊儒宗經的政策下，將儒家的孝道倫理政治化，大力倡導慎終追遠的殯葬儀式，在事死如生的盡孝禮儀中帶動了厚葬風氣的盛行。另方面儒家思想並未取代了人們的靈魂信仰，從統治階層到廣大民眾仍熱衷於鬼神之事，祈求在殯葬儀式中能獲得祖先靈魂的照顧與庇佑，子孫人丁得以興旺，進而能免病痛之苦與除災禍之患。這種宗教心理到了東漢末年以後，隨著道教的創立與佛教的傳入，更擴大了人們企圖經由喪事來滿足靈魂的終極安頓。尤其是佛教的輪迴與地獄的觀念，擴大了人們對鬼魂的認知，害怕死亡後不能超生，遂在殯葬中強化為亡者祈求冥福的儀式，增添了齋七、放焰口、施食會、盂盆會、水陸道場等超度亡靈的活動❼。從魏晉時代以後社會的殯葬禮儀，已是儒

❼王計生，《事死如生——殯葬倫理與中國文化》（上海：百家出版社，2002），頁53。

釋道等三教混合的運作模式，在哀死思親的孝道關懷下，帶有濃厚蔭庇子孫與祈求冥福的宗教需求。

參、殯葬禮俗的種類

與死亡有關的殯葬活動，是人類傳承相當久遠的文化現象，是任何民族與社會都必然要坦然面對與傳承的生命課題，是環繞在族群生存與發展的生活軸心上不停地運轉與演化，其文化的內涵日愈豐富與多樣。殯葬文化經過了數萬年息息不停的擴充與累積，在傳承與因襲中不斷地萌發與演繹出各種新的表現形態，形成壯麗奇觀的文化。殯葬文化的表現形態是極為複雜，從縱向的時間層來看，每個時代的傳承、演變與複合等現象都極為紛歧，從舊石器時代、新石器時代進入到歷史的人文時代，隨著生產技術與經濟條件的改進與發達，時代的變革是極為激烈的，由於生活經驗與技能的差異，各個時期的殯葬文化在傳承的過程中，也存在著許多變遷與更易，彼此之間受到各種既定歷史條件的制約，導致殯葬文化的結構與形態有著各自不同發展面向。

殯葬活動有時間性的差異，也有空間性的差異，同一個時代不同的地區與族群其殯葬禮俗也多不盡相同，各自有其文化的選擇與調適，每個地區與族群都可以擁有約定俗成的殯葬禮俗。近年來社會族群的劃分更為多元，也可以因宗教信仰的差異，各自發展出不同宗教信仰的殯葬文化。在現代同一社會背景下，殯葬禮俗卻是多樣並立，無法形成一致性的禮制與習俗。殯葬文化整體來說，是存在著「合中有分」與「分中有合」等現象，所謂「合中有分」，就整體來說同一時間與空間的殯葬禮俗有著共同因襲與傳承的文化內涵，有著大體相似的共同屬性與實踐模式，但是小眾文化的區隔，可以存在著許多個別形態的差異，形成百家爭鳴與多元分立的現象，殯葬禮俗可以五花八門。所謂「分中有合」，是指殯葬形態的多樣化，不是彼此間的相互對立，可以在並行不悖下相互交叉與整合成更大的整體，彼此在吸收與涵化下逐步趨向於統一。

就殯葬文化自身的體系結構來說，一般可以分成上、中、下等三層結

構，或者稱為表層、中層與深層等。表層又稱為器物層或實物層，是指殯葬文化的物質形態或物化形式，是殯葬外層最為具體的表現形態，常以物質的形式被保存，如考古挖掘的各個時代的墓地與墓室，以及各種陪葬物品。中層又稱為儀式層或社會層，是以人的行為活動與語言、文字等方式來表現，不是具體的物質形態，卻可透過物質來追究當時的儀式內涵，是指各個時代的殯葬禮儀，是保存在具體的行為操作，各地區的殯葬禮俗或許會有形式上的差異，但是其基本內涵卻是一脈相傳。深層又稱為精神層或觀念層，是指人們思想觀念或意識形態的表現，是生命主體的精神活動，是內隱與無形的表現形態，是指殯葬的靈魂與生死觀念發展而成的信仰體系❽。以上三層結構是相互關聯的，儀式層是來自於觀念層，器物層是來自於儀式層，彼此間不是各別獨立，是整體性的相互流轉與變遷。

就殯葬禮俗的表現形態來說，主要可以區分三種形態，即葬俗、喪俗與祭俗等，發展為後代的葬禮、喪禮與祭禮等。葬俗與葬禮是指亡者的遺體處理，是較偏向於表層的器物層，發展出各種葬法與葬式，最為普遍的是墓葬制度，主要包含有墓地、墓室、棺槨、明器等禮俗。喪俗與喪禮是指人們在安葬亡者之前後所舉行的各種象徵性的儀式與活動，是偏向於中層的社會層，是經由儀式來安頓亡者的終極歸宿，也能安慰與寬解生者的悲傷情緒，是集體共同遵守與奉行的生命禮儀。祭俗與祭禮是指在喪事活動中祭拜祖先的儀式，是偏向於深層的精神層，轉而以中層的儀式層來表現，主要的目的是將亡者經由祭祀轉化為祖先，能晉位為鬼神，進而與天地神明並列，永享後人的香火祭拜。此三種表現形態也是相互關聯的，喪禮與葬禮是一體相承的，合為殯葬，喪禮與祭禮也是同時進行的，重視對祖先的祭祀活動，是以死亡的儀式歷程來安頓亡者與啟示生者，教導人們承擔「死」的責任與體悟「生」的價值。

一、葬俗與葬禮

葬俗與葬禮可以說是最具體的殯葬禮俗，主要包含卜筮宅兆與葬日、

---

❽鄭志明，《殯葬文化學》（台北：國立空中大學，2007），頁16。

開壙與穿壙營墓、出殯送葬、下壙入穴、回喪謝墳等，這是將靈柩發送墓壙安葬的整個過程，這套禮俗是從卜選葬地與葬時開始，到墳墓造好後的祭祀才算結束。傳統社會對選擇墓址與安葬吉時是相當重視與講究，這與占卜的宗教習俗是密切相關的，是源自人們重視風水的習慣法則，重視葬地的山勢變化與自然環境，要求環境要能與天地萬物相協調，以求得永安之地，有助於神靈安與子孫盛，即擇吉地為亡者營葬，有助於祖先靈魂得以安固，進而保佑子孫們繁榮昌盛。陰宅風水不僅要卜地來決定埋葬的方式與墳墓的建築，更要擇日來決定安葬的吉時，此種對葬日擇定的行為由來已久，據文獻的記載，漢代已有《葬曆》是用來卜選喪葬吉日的專著，人們相信葬日的吉凶也會如葬地一般影響到後代子孫的安危。墓地擇好之後，也要擇選吉日破土開挖，穿壙營建擺置靈柩的墓穴。

古代在出殯安葬之前，要準備好隨葬的物品，主要有兩類物品，一類是亡者生前所使用過的器物，一類是專為隨葬而製作的象徵性器物，稱為明器。此種陪葬習俗早在舊石器時代就已存在，到了新石器時代明器的製作已相當發達，發展出專門的陪葬制度，到了周代明器的使用更為普遍，有一定的禮制規範，戰國時代仿銅禮器與陶制明器已極為精緻。到了唐宋時期明器制度更為成熟與定型，詳細規定各種不同階級者其明器的種類、數量、尺寸與擺設的位置。明清時代明器隨葬的現象逐漸衰微，已少有陶質或木質明器，大多改為紙器，現代也不用紙製的明器，大多是以紙製的冥錢放置棺木中隨葬。當一切安葬事宜都準備妥當後，即依擇定的時辰出殯，又稱為發引，是將停殯在家的靈柩運送到墓地安葬。出殯之前各地也有一些辭靈的儀式，台灣有封釘、旋棺、絞棺與點主等儀式，將棺木封釘，家眷們以逆時針方向繞棺三圈後將，將抬棺木的木槓置在棺上，然後以粗麻繩繫緊，稱為絞棺，有些地方在轉柩之後，舉行點主儀式，請地方長官為神主牌位開光❾。

出殯又稱為送葬，其儀式的規模相當龐大，包含有鼓吹、儀仗、在途、路祭、及墓等儀節。當將放置棺柩的靈車啟動時，一般要鼓吹大作，

---

❾陳瑤塘等，《台灣民間殯葬禮俗彙編》（高雄：高雄復文圖書出版社，2006），頁252。

象徵發引開始，接著各種儀仗隊伍隨行，在唐代對靈車後隨行的儀仗有嚴格的安排與次序的規定，如杜佑的《通典》卷 139 云：

> 先靈車，後次方相車，次志石車，次大棺車，次輴車，次明器輿，次下帳輿，次米輿，次酒脯輿，次苞牲輿，次食輿，次銘旌，次纛，次鐸，次輀車。

這種儀仗隊伍一直流傳至今，只是規模與行列次序不盡相同而已，現今台灣出殯的儀仗陣頭仍極為壯觀，《國民禮儀範例》第 52 條對出殯的行列次序做如下的規範：「前導，儀仗，樂隊，遺像，靈柩，靈位，重服親屬，親屬，送殯者。」這只是大略的列舉，光是儀仗陣頭種類就極為複雜。靈車開始起動時稱為「在涂」或「在途」，周禮有執紼禮制，要求助喪者必執紼，天子六根，諸侯四根，大夫二根，士一根。漢代開始流行輓歌禮制，挽柩者要唱挽歌以為送終之禮，大約在宋代以後輓歌逐漸消失，以鼓樂陣頭代替之。又據周禮的規定，發喪途中要設路祭，祭祀五祀，漢代要求每至街路都要祭奠，到了唐代更為流行，家眷們要向路祭者叩頭致謝。台灣還有辭客之禮，出行一段路後，靈車停下，家眷們向親友跪謝送葬。

靈柩到達了墓地，稱為「及墓」，先停放在墓穴前，要先舉行「祭墓」儀式，又稱「拜墓」，現在大多由子孫們在墓前燒香祭拜。祭祀後將靈柩放進墓穴，稱為「進壙」，或「落壙」、「下壙」、「下棺」等，傳統社會對入穴下葬還有不少相關儀節，如定向、暖坑、分金、安位、兜金、斗寶、掩土等（徐吉軍，2004：99）。各地禮俗多所出入，簡單概說主要的儀節，如「定向」又稱「分針」，是最重要的儀式，用羅盤來測定靈柩放置的朝向與方位。「暖坑」或稱「暖穴」，據考古發現早在新石器時代已有此習俗，是指挖好墓坑後，要焚燒墓坑以暖窩，有助於亡者長眠暖和。「分金」或稱「撒坑」，宋代靈柩要下葬前喪家向墓坑底部撒錢，有買地祈福之意，此禮俗現大多已不傳。要將靈柩放進墓穴時各地禮俗大不相同，有些地方舉行跳井雞儀式，以雞血來押煞，將雞一拋跳出墓井。有些官宦人家當靈柩懸在墓穴上時要舉行懸棺祀土儀式。當靈柩放進墓穴時，一般都會鳴炮，或者鼓樂嗩號齊鳴，靈柩放平時，一聲大鑼樂止，此

時會再據羅盤方位，將靈柩擺正位置。當所有下葬儀式完畢後，開始覆土封墓，稱為「掩壙」或「掩土」，家眷們以衣襟盛砂土繞壙三次，然後將砂土撒入壙中，儀式完成後，喪家叩頭哀哭並在墓左奠祭后土。

安葬後喪家返回家中，稱為「回喪」或「回靈」，要捧神主牌位歸家舉行祭祀儀式，盡哀而哭，稱為「反哭」，《禮記．檀弓下》曰：「反哭升堂，反諸其所作也。」是到家族的祠堂，向祖先稟告葬禮已完成，台灣地方禮俗稱為「反主」或「回主」，將神主安置在大廳的神桌上，稱為「安靈」，此時祭拜亡者，稱為「虞祭」，目的是使亡者靈魂有所歸宿，如《禮記．檀弓下》曰：「葬日虞，弗忍一日離也。」四川地區葬後次日，要到墳墓祭拜稱為「謝墳」，台灣地區稱為「巡山」或「巡灰」，是葬後數日著喪服拜墳與后土。墳墓正式築成後，還要擇吉日祭拜，稱為「完墳」或「完山」。有些地方在新墓做成之後，有「印紋」的禮俗，由孝子肩背布袋，左手執一個穀倉囤印，從左方登上墳背，在墳背的土上重重按上一印，從右方下來，謂之「傳代印墳」，象徵此墳風水好必對後代有利❿。

所謂葬式是指安葬亡者的方式，中國傳統社會是以土葬與墓葬為主，將亡者以棺木收殮後營墓葬之。火葬源起於原始社會，流傳於某些少數民族，唐代已有僧侶引進佛教的荼毗火葬方法，到了南宋時期在民間盛行起來，成為新的社會習俗，明代以後由於官方多次的嚴令禁止，火葬風氣逐漸衰弱，但是仍尚未完全消失，到了清末江南地區的貧窮人家還有火化習俗。當代由於人多地少，火葬有利於社會財富與土地資源的節省，已有些國家大力提倡火葬，但仍允許火化的骨灰土葬，葬地的面積大量縮小。我國在法律上沒有嚴格規定民眾的葬式，不禁止傳統的墓葬，是以政令宣導的方式，鼓勵民眾採用火化進塔的方式，勸阻火化後再土葬。近年來由於佛教的興盛，民眾對火化進塔的接受度逐漸增高，塔葬的比例快速發展，導致靈骨堂塔取代了傳統墓園，可以達到節約土地的目的。由於葬式的改變，發引後的儀式也隨之調整，出殯後靈柩直接運送到火化場，舉行火化儀式，隨著舉行骨灰的進塔儀式。

---

❿萬建忠，《中國歷代葬禮》（北京：北京圖書館出版社，1998），頁157。

二、喪俗與喪禮

喪俗與喪禮是指面對死亡的各項治喪事宜，是從臨終開始到葬後居喪等禮俗活動，可以說是殯葬行為中最為核心的部分。這是喪親之後的禮制安排，經由禮儀的設計與規劃，教導人們正視瀕死的體驗以及接受死亡的事實，在繁複禮儀過程的執行中，不僅透過對遺體的妥當處理來傳達對亡者的孝思與敬意，更關注的是對生者的感情疏解與撫慰，能承受痛苦與發洩悲傷，進而領悟到有限生命存有的無限意涵，能坦然地面對死亡與超越死亡，體驗自我生命成長的終極價值。喪禮的整套流程，是人們長期面對死亡的經驗累積，是在大量的習俗活動中逐步地改良而成，是貼近於人性的行為實踐，有助於喪親者能逐漸地寬解生理與心理的壓力。喪禮的整個流程大約可以分為四個階段，第一個階段是「臨終禮俗」，是亡者與生者最終訣別的禮儀，第二個階段是「初終禮俗」，是亡者嚥氣之後到入殮之前，對遺體進行初步處理的禮儀。第三個階段是「殮殯禮俗」，是入殮、停殯與等待出殯期間的禮儀。第四個階段為「葬後禮俗」，是安葬後家屬喪居生活的禮儀，有助於喪家的心理調適，恢復正常生活。

將瀕死與初死分成二個階段是有必要的，臨終禮俗是不同於初終禮俗，臨終禮俗面對的是瀕死的活人，初終禮俗面對的是已死的遺體，二者的禮儀目的與形式差異甚大。臨終禮俗是生者與亡者最後相互陪伴的時刻，雖然陪伴的時間是短暫的，但是情感的交流可以是永恆的，雙方都無法阻止死亡的降臨，可以在儀式的精神體驗上，使亡者在壽終正寢的過程中安然於生命的消逝，也能使生者在最後親侍的過程中領悟了生命的真諦。傳統的臨終禮是將病危者移入正寢，在正寢中度過最後的壽終時刻，此時子女們必須日夜守候在旁，共同善盡最後相處的時刻，能有奇蹟式的復活是人們最大的願望，可是最終還是要面對生命盡頭，這是無法逃避的人生責任。臨終者不必也不用與死亡抗爭，只求能在正寢中得以善盡其壽。家屬們也能堅持到最後親自體驗到生命的有限性，懂得珍惜短暫的人生。在將死時，家屬要為臨終者換掉舊衣，換上新的禮服，以隆重的禮服來走完人生的最後旅程，以求尊嚴的死亡，能死得其時、死得其所與死得

其服。

初終禮俗是指亡者初死階段，家屬為了侍奉尸身必須著手進行各項相關的儀式活動，禮俗的內容主要有三：一、招魂儀式，二、送魂儀式，三、淨尸儀式。所謂招魂儀式，《禮記》稱為復禮，家人登上屋頂以亡者衣服呼喊其名，祈求離體的靈魂能重回亡者身上得以復生，這是帶有宗教意涵的招魂復魄法術。所謂送魂儀式，是確定亡者已不能復生後，要舉行為亡者開魂路的相關儀式，各地禮俗不盡相同，有的要點隨身燈、路引燈與過橋燈等，來指引亡者回歸陰間。有的放爆竹稱為落氣炮來嚇走惡鬼，以助亡魂順利到陰間。有的要為亡者舉行路引儀式，開出過往陰間的通行證。台灣則有燒魂轎、供腳尾飯、燒腳尾紙、點腳尾燈與燒腳尾紙等習俗。所謂淨尸儀式，是為亡者沐浴、飯含、襲尸等淨身更衣的活動。沐浴又稱為洗尸或浴身，是為亡者進行抹身擦洗，有些地方還要先舉行乞水儀式。飯含是在亡者口中塞進珠、玉、米、貝等物，這是早期典籍所記載的儀式，大約盛行在先秦以前，此一禮儀後代已較不流行。襲衣是為亡者穿上特製喪衣的儀式，《儀禮．士喪禮》曰：「乃襲，三稱，明衣不在算。」為亡者穿上全新的三套衣服，將尸體層層的包裹起來，稱為小殮，準備進行大殮儀式。

殮殯禮俗是將遺體放進棺木準備出殯前的儀式，主要可分為入殮、停殯與啟殯等三個階段。入殮或稱為入室，是將遺體放入棺木，根據《儀禮》與《禮記》等書的記載，是小殮後的隔日舉行，即亡後的第三天。三日而殯是期待亡者能在三日內復活，避免復活時反被活埋在棺木中，也以伴尸三日來傳達家眷最終的孝思。有關入殮的禮俗也是因地而異，在大殮蓋棺前一般會舉行宗教性儀式，有的有除魂儀式，由宗教師對著棺木將喪眷姓名一一喊出，用來避免生者魂魄被亡者帶走。有的會舉行打繞棺儀式，由宗教師繞棺來誦經禮懺，為亡者超度。有的舉行斬煞儀式，由宗教師對著棺木進行驅邪儀式，蓋棺時還有特別講究的封釘或稱封喪儀式。停殯是指遺體入棺後，停柩待葬的禮俗，此時喪家忙於籌備各種出殯事宜，比如要發出訃聞通知親朋好友，要為亡者設魂帛、銘旌、靈堂等，還要接待親戚與朋友的弔喪儀式，還有早晚的奉飯祭奠等。啟殯是將靈柩移到舉行奠禮的場所準備最後的祭拜，是葬禮前的儀式活動，有的地區會奉靈柩

到家祠或祖廟行禮，有的地區改以魂帛代柩行禮，有的地區會舉行宗教性的趕煞儀式，有的地區會在出殯的前一夜舉行暖喪儀式，整夜伴隨靈柩。

葬後禮俗或稱為居喪禮俗，是指靈柩下葬後喪事並未結束，是喪家表達對亡者哀悼之情的守喪習俗，或稱為丁憂，發展出三年之喪的禮制，進行悲傷心情的體驗與調適，在容體、聲音、言語、衣服、飲食、居處等方面做適度的調整與轉化，避免過度哀痛所造成的傷身毀性，能逐漸地恢復平常的生活狀態。居喪期間雖然號稱三年，各地習俗實際上長短不一，可以因地、因時與因人等條件而訂立。葬後禮俗主要是配合祭祀儀式來調整喪居形態，一般有幾個重要的時間點：一、滿七：亡者喪後的七七四十九天，是功德法事的結束，有些地區是在這一日除靈或稱除孝，是除服脫孝的儀式，喪家可以整修儀容，搬走靈桌，將亡者神主牌位安置在祖先牌位的旁邊。二、百日：是亡者逝世後的一百天，傳統稱為「卒哭」，結束喪禮的凶祭，開始轉為祭祖的吉祭，有些地區是這一天才舉行除靈儀式。三、對年：又稱為小祥，是亡者逝世一周年，有些地區要到墓地祭拜，有些地區是在家中祭拜，較講究的人家會邀請宗教師來舉行功德法事。四、合爐：或稱為三年祭，是滿二十五月舉行，有些地方是滿對年後擇日舉行，有的甚至在對年當日舉行，將亡者正式列入祖先牌位之中，結束了喪期。

三、祭俗與祭禮

祭俗與祭禮大致上是配合喪禮來同時進行，二者有相當高的重疊性，顯示出喪禮有著濃厚的宗教色彩，夾雜著大量的祭祀儀式，結合了儒釋道等相關的禮儀活動，用來驅鬼逐疫與祈福消災。殯葬祭禮是源自於遠古的靈魂觀念與鬼神崇拜而來，是以莊嚴隆重的祭祀儀式來表達對亡者的侍奉與尊敬之情，維繫人與鬼神之間陰陽兩界的整體和諧。殯葬的祭祀儀式是從初喪一直延續到喪後，在一連串對亡者的祭祀活動中來強化親情的聯繫與孝道的實踐，是對親人的虔誠孝思，如《禮記・祭義》曰：「君子生則敬養，死則敬享，思終身弗辱也。」將事生的敬親行為延伸到事死的祭享禮儀上，肯定經由祭祀可以擴大雙方靈性的相互交感，可以超越出死亡的

限制，感受到祖先與子孫在精神上仍能長伴左右綿延不絕，人們在終身不敢忘祖的情感中，以祭祀來強化相交的靈感生命。

在先秦的禮制中有關殯葬的祭祀已極為繁瑣，下葬前稱為「奠」，下葬後稱為「祭」。奠可以區分成十種不同的名稱，共有始死奠、小殮奠、大殮奠、朝奠、夕奠、朔望奠、薦新奠、朝祖奠、祖奠奠、大遣奠，從死亡到下葬的兩個月左右的時間，奠儀不下上百次⓫。始死奠、小殮奠、大殮奠等是配合喪禮舉行的祭祀，將酒菜等奠饌奉於靈座之前，祈求新亡者經由祭祀而有歸宿之地。朝奠與夕奠是每天兩次的祭祀儀式，一次在日出時，一次在日落時，象徵為亡者準備平日的飲食，表達了事死如事生的敬養行為。朔望奠是每月的月圓與月缺時，要舉行特別的設饌祭奠，這是固定的歲時家祭。薦新奠是在靈前對亡者的祭拜，有時要配合弔喪來舉行，沒有一定的次數限制。朝祖奠是出殯的前一天，供奉靈柩或魂帛到祖廟，向祖先辭行的祭祀。祖奠奠是出殯的前一天晚上對亡靈的祭拜，後代發展出伴宿的儀式，或稱為伴大夜，是亡者留在家中的最後一夜，家屬們要在棺旁伴守一夜，同時舉行祭祀，有的甚至鼓樂竟夜。

遣奠奠是出殯當日所設的祭奠，是亡者下葬前在家的最後一次祭奠，近年來停殯時間大為縮減，少者數日，多者十數日，喪家除了每天的小祭奠外，最大的祭祀活動則是出殯的大遣奠，簡稱為奠禮，是啟殯時最為隆重的祭祀典禮。目前各地的殯葬祭禮，大多把祭祀活動集中在啟殯的奠禮上，成為殯葬中最為首要的儀式活動。出殯奠禮一般又分為家奠禮與公奠禮等二個階段，家奠禮是指啟殯當日轉柩之後，先由家族舉行的祭奠儀式，其次序為孝眷、親族、親戚等階段，由司儀與襄儀人員等來主持祭祀的整個流程，在家祭之前，會舉行祭拜天地、祖先與告靈、辭靈等儀式，有的還會舉行宗教性的誦經儀式。家祭之後，接著舉行公祭儀式，是指亡者或喪家平時交際的社會友好人士，分行政長官、民意代表、機關、團體、學校、公司、同鄉、同學、同寅等單位，依次進行祭拜儀式。有些地區會在奠禮中舉行點主儀式，將亡者的神魂依附在魂帛上，以供家眷有著繼續祭拜的對象。

⓫張捷夫，《中國喪葬史》（台北：文津出版社，1995），頁42。

依先秦禮制的記載，下葬後的祭祀活動，主要可分為虞祭、卒哭祭、祔祭、小祥祭、大祥祭、禫祭等。虞祭是指下葬當天立即舉行迎魂安神的祭祀儀式，此儀式因階級不同，次數各異，如《禮記・雜記》曰：「士三虞，大夫五虞，諸侯七虞。」虞祭結束後，接著舉行卒哭祭，是結束了喪事的祭祀，改無時之哭為朝夕一哭，《禮記・檀弓下》：「卒哭曰成事，是日也，以吉祭易喪祭。」又曰：「卒哭而諱，生事畢而鬼事始已。」已轉為祭祀鬼神的宗教活動。卒哭的時間，因階級不同時間各異，天子是亡後的九月，諸侯是亡後的七月，大夫是亡後的五月，士是亡後的三月，因三月接近百日，後代改在百日舉行卒哭祭。祔祭，是指亡者與祖先合享的祭祀，是在卒哭的隔日舉行告祖儀式。小祥祭又稱練祭，喪家可以漸除喪服，換上熟絲織成的練冠，是亡後的周年祭典。大祥祭是亡後二周年祭，可以恢復大部分的正常生活。禫祭是大祥祭之後隔月舉行，是去除喪服的祭祀，結束居喪，恢復正常生活。這套禮制雖然繁複，或多或少各地習俗有些改良，但是仍有不少地方保持三年禮成的葬後祭祀禮儀。

魏晉以後各地的殯葬祭祀，與佛教、道教等科儀法事相互結合，民眾在辦喪事的過程中大多會請法師或道士來舉行做佛事或做道場，因各個地區宗教發展的差異性，儀式過程與內容有不少的出入。主要可分為開魂路與做功德等兩套法事體系。開魂路儀式的時間不一，有些地方是在入殮前舉行，有些地方是在入殮的同時舉行，有些地方是在入殮後舉行，請法師或道士到家中設壇舉行法事，為亡者指靈開路，為亡者受經超度，得以開道行路，回歸陰間。做功德是從做七發展出來的宗教法事，喪家請法師或道士等宗教師到家中舉行誦經、拜懺、放焰口、送庫、送腳尾庫、打齋等儀式來超度亡者靈魂⓬。功德法事大多是在做七、百日或對年時舉行，時間長短不一，可分為午夜、一朝、二朝、三朝、五朝、七朝等。有些地方會同時請不同的宗教師來舉行功德法事，如道士與法師分棚誦經，北京地區有的還會請喇嘛的番僧來誦經，形成番、道與禪等三棚經，有的人家還會加入尼姑經、坤道經與居士經等道場，通常會在時間上加以區隔。有些

⓬石奕龍，《中國民俗通志喪葬志》（山東濟南：山東教育出版社，2005），頁287。

地區在做法事的晚上，會舉行唱夜歌、燒靈屋等儀式。唱夜歌或稱坐夜歌、喪歌等，請歌師在半夜時開唱，以演唱的方式同時舉行避煞、請神、送亡等儀式。燒靈屋，是在半夜時將紙製的靈屋，焚化給亡者的儀式。

肆、殯葬禮俗的禮義

殯葬禮俗是源起於人類的靈魂生命觀，關注到肉體死亡後的靈魂安頓之道。這種肉體與靈魂二分的觀念進而發展成殯葬行為，在原始社會主要是受到圖騰崇拜與祖先崇拜的影響，反映出人類生命自我探尋的二個重要階段。圖騰崇拜大致上是緊接著自然崇拜而來，興起於舊石器時代晚期，在新石器時代大為流行，原始的氏族公社以某一自然物為圖騰，相信此一圖騰為氏族的祖先，或與氏族有血緣親屬關係。此時人們尚未發現生殖的奧祕，將自然物的圖騰視為親族來加以神化與崇拜，氏族是以圖騰物為共同信仰，視圖騰物為保護神，禁止傷害或殺食，會在一定的場合舉行儀式求其繁盛。氏族成員的服裝、武器、住所、墓地等裝飾常以圖騰形象或其象徵物為標志，男女達到一定年齡要舉行圖騰入社禮，同一圖騰的男女禁止交配。氏族對自己的圖騰產生出贊歌與神話，甚至發展出有關圖騰的歌舞、音樂與戲劇等⓭。

圖騰崇拜時期神話與祭祀等宗教活動已相當盛行，雖然平時禁止食用圖騰動物，但是在某些特殊情況下，殺害與食用圖騰物被視為是慶祝儀式的高潮。此時認為人的靈魂與圖騰的靈魂是共居一處，有共同死後的靈魂之地。在儀式中殺死圖騰物，象徵聖物靈魂可以回到永生的靈魂之境，同時也要將人們祈福的願望傳達過去，獲得來自靈界的庇佑，圖騰聖物承擔著人與靈之間中介者的溝通使命。此種儀式大多具有三個主題，第一個主題是以聖物的死亡為中心，敘述人們不得不宰殺聖物的苦衷，請求聖物原諒不要報復，要送它到完美的靈境。第二個主題是以聖物死後的使命為中心，以各種對聖物的討好方式來勸說聖物完成其祈福使命。第三個主題是

⓭程德祺，《原始習俗與宗教信仰》（南京：江蘇教育出版社，1993），頁163。

以儀式祭享的對象為中心，對聖物的禮贊與送魂儀式，以及對靈魂的禮贊與祈福⓮。人們對亡者的殯葬處理是比照聖物的祭祀禮儀，以莊嚴的送魂儀式來強化人與靈之間的神聖交感，實踐祈求鬼神對人們保護與庇佑的目的。此時期的殯葬儀式，主要是源自於當時的靈魂觀與崇拜活動，祖先的概念只是初步萌芽而已，是建立在萬物有靈的觀念上，追求人與圖騰共同的靈魂歸宿。

祖先崇拜是緊接著生殖崇拜而來，是人們覺知到兩性生育的奧祕，產生出對女陰與男根的崇拜，其時間是遠晚於圖騰崇拜，從圖騰崇拜的母系社會逐漸發展到祖先崇拜的父系社會。生殖崇拜與祖先崇拜是有著因果的關係，來自於人們對自我生命的探索，是要經過男女的性交才能繁衍後代，崇拜人的生殖器官與生殖能力，逐漸地抬高男性在生殖中的作用與地位，也開始發展出男女結合的婚姻制度，提高了男性在氏族中的地位，肯定血緣祖先靈魂的重要性，脫離了圖騰崇拜，祭祀自己上一代或上幾代的血緣祖先，進而有了氏族的始祖崇拜。在母系社會時已有祖先崇拜，祭拜的是母系祖先，到了父系社會強化了父系祖先的崇拜。祖先崇拜的廣泛流行，應已進入到父系氏族社會，逐漸形成了家族與家庭制度，進而由氏族的祖先崇拜形成了家族的祖先崇拜與個別家庭的祖先崇拜，更加重視對親族亡者的殯葬祭祀活動。

男始祖崇拜往往結合了男性的英雄神話，將這些男性英雄塑造成氏族或部落的群體代表，具有神奇能力創造出各種文化制度。在神話的傳播下，這些男性的始祖英雄，是血統上的祖先，又是政治上的領袖，也是文明創造的領航者，同時也具有一定的神性，轉而為宗教上的神靈⓯。祖先崇拜是比圖騰崇拜有著更濃厚的靈魂信仰，強調人與祖先神靈的感通，更加肯定祖靈具有降臨災禍與福佑子孫的能力。此時人們重視家族成員的死亡事件，肯定死亡是造就了具有神性的祖先，存在著靈魂不死的永恆世界，經由祖先崇拜將亡者與生者緊密地結合起來，使血緣群體在鬼神信仰

⓮張岩，《圖騰制與原始文明》（上海：上海文藝出版社，1995），頁111。
⓯牟鍾鑒、張踐，《中國宗教通史》（北京：社會科學文獻出版社，2000），頁56。

下有著更穩定的凝聚結構。在父系社會的親屬結構中，降低了對死亡與鬼魂的恐慌與畏懼，以及消除死亡對於社會與家族成員的不良影響，將個人的死亡轉而為家族群體的公共禮儀，強化對亡者的追悼感情。在家族的聯結上，家族的歷代成員不僅是血緣的連續，同時是鬼神生命的延伸與擴充，肯定殯葬祭祀時的宗教功能。

從原始社會的文化進展來說，靈魂觀念與祖先崇拜是人類殯葬行為最為根源的核心內涵，鞏固了家族祖先在子孫繁衍過程中的存有價值，如《禮記‧郊特牲》曰：「萬物本乎天，人本乎祖。」肯定祖先是生命傳承的源頭，父系祖先不僅生前擁有家族的權力與地位，死後靈魂也能得到享祀晉位為鬼神，以其超驗的神聖能力來福佑其子孫。這種對自己先祖美化與聖化的崇拜似乎是歷久不衰，從原始社會進入到人文社會，更加重視祖先崇拜與祀祖儀式，根據文字的記載，商周時代隨著家族規模形態的發展，已相當重視對自己祖先的祭祀儀式，被視為當時重要的政治、宗教與社會活動，祭祖儀式的不斷地被制度化與體系化，到了周代祭祖制度已相當完備，可以分成常祀與臨時祭告等二種⓰。常祀是定期舉辦的祭祀儀式，有四時之祭、三年祫、五年禘等，祈求家族綿延，世代發達，個人平安壽考等。臨時祭告一般是在重要政治、軍事、社會活動之前後，或者是天災人禍後舉行者，祈求獲得祖先的福佑。

周代的祭祖制度是與政治的宗法制度結合，維護與促進家族內部的團結，起了增強族人凝聚力的作用，這種作用也落實在殯葬的祭祀儀式之中，肯定家族薪火相傳的生命意義，是將亡者轉為祖先，永享後代子孫的香火祭拜。周代的殯葬制度是得到宗法制度的強力支撐，是用來維繫家族血緣與家族發展的重要禮儀體系，從國家的宗法運作延伸到家族與家庭的倫理規範，將對祖先的尊崇敬拜轉為家族長輩死亡的生存關懷。這是從祖先崇拜落實到家族倫理的社會建構，將宗教性的祖先崇拜轉為血緣群體的傳承關係，重視死亡事件中血族生命相傳的存有價值，肯定歷代逝世的祖先是人們血緣家族的源頭，彼此是相互生生不息的生命聯結，有祖先開創的豐功偉業才有後代子孫的綿延不絕，將血緣的生生之道等同於天地的運

⓰劉源，《商周祭祖禮研究》（北京：商務印書館，2004），頁47。

行法則，將崇祖的儀式拉到類似敬天的宗教情境，在商代已有將祖神配祀上帝的觀念，認為祖神與上帝權能相似，也能主宰人間禍福。周代進一步將祖神與天道相結合，肯定代代的生命傳承是相應天地的造化原理，祖先與天地都是人類生命的源頭。

周代的殯葬已不單純是安頓亡者靈魂歸宿的宗教活動，是擴大了敬天畏命的宇宙觀念，追求的是敬天之道的人性實踐，轉而為生命體驗的道德範疇，強調的是人性相應於天道的責任與義務，肯定祖先與子孫的生命傳承是不可斷裂的天地生成法則，是天道在人倫生活中的落實與完成，以殯葬來重新連接生與死的生命體現，在禮儀的繁複操作過程中，強化了生者與亡者之間鞏固的聯結關係，承認死亡是人類永難避免的生存現象，亡者體認到生死是自然之事，總有一天要歷經死亡晉位為祖先，是將生命從有限延伸到無限的精神領域上，肯定肉體不是生命最終形式，無法也不必追求肉體的永存，重視的是經由死亡的歷程來體現天道的永恆存在，確立生命代代相傳的必然規律。亡者雖然在殯葬禮儀中只是一具冰冷的遺體，卻帶有承先啟後的永生價值，生命的傳承因死亡而能不斷地擴大，深化人與祖先靈性的精神感通，亡者與生者都承擔存有的責任，亡者是以靈性的回歸祖先，來福佑後代永世流傳的子孫。

生者在殯葬活動中承擔的責任更為巨大，不僅要為家族長輩執行死亡後的種種送終儀式，也要寬解自己面對死亡的悲傷與壓力，領悟生命存有的原理，以禮儀的程序來解消因死亡到衍生的衝突情境。如此殯葬禮儀不純粹是外在的行為規範，同時帶有著價值教養的道德啟示，要求生者要踐履與躬行家族倫理的道德規範，將宗教性的祭祖擴大到對父母的孝敬上，以自身完善的道德實踐，來回報父母與祖先的養育之恩，發展出「事死如事生」的禮義原則，如《論語・為政》曰：「生，事之以禮，死，葬之以禮，祭之以禮。」對父母的生死之禮前後是一致，喪祭的事死是延續著事生而來，傳達對父母一貫的虔誠敬意，也實現自己始終如一的道德人格，如《荀子・禮論》曰：

> 禮者，謹於治生死者也。生，人之始也；死，人之終也。終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之文也。

禮義的精神在於「敬始而慎終」，肯定事生與事死是要本於一貫的道德行為，殯葬禮儀是本之於人性的儀式活動，雖然背後夾雜著宗教的信仰情感，卻也彰顯出對生命的主體關懷，肯定「終始俱善」與「終始如一」的生死情操，以禮儀來強化生命的延續與道德的實踐。

這種對父母的道德實踐，是本之於家族倫理的孝道，將對父母的盡致孝養延續到亡後殯葬禮儀的尊崇敬拜，要求子女對父母不管是生前與死後都應該堅持來自於人性的孝道，才是事親的根本之理，如《禮記．祭統》曰：

> 是故孝子事親也，有三道焉。生則養，沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也。盡此三道者，孝子之行也。

喪祭的禮義就在於貫徹孝子之行，是以孝為人性的基本法則，強化為人的道德義務，是要在亡者與生者之間建立各種以「愛」為基礎的倫理道德關係⓱，如《孝經．喪親》曰：「生事愛敬，死事哀戚，生民之本盡矣，死生之義備矣。」是從人性的本質來建立事親的處事道德，這是誠於內而形於外的行為法則，是以生前的「愛敬」通向於死後的「哀戚」，在人格的道德涵養上始終是一致的，這是人類生命傳承的基本方法，以子女對父母的應盡責任，來維繫家族倫理的和諧秩序，突破死亡的限制，展現香火不絕的血緣之情。

從祖先崇拜到孝道倫理，是先民們長期生活經驗下累積的生存智慧，再經由儒家來發揚光大，在殯葬禮儀中彰顯生命本質的價值實現，祖先與子孫是聯結在永無止境的生與死上，子孫的生生不息是必然的，祖先的滅滅不絕也是必然的，生與死是權利也是義務，要善盡其生也要善盡其死。父母傳承子女的生，子女送終父母的亡，這是天經地義的事，是符合天地之道，同時善盡人倫之理。殯葬儀式主要的目的，在於協助人們跨越出生死兩界進行永恆性聯結，雖然祖先一代接著一代的消逝，但是在天的祖靈卻能永續地庇蔭後代子孫。同樣地，子孫一代接一代的誕生，以喪葬與祭祀來緬懷與感念祖先，雙方有著精神性的生命聯結，經由禮儀傳遞共有的

⓱李向平，《祖宗的神靈》（廣西南寧：廣西人民出版社，1989），頁98。

生死信念。所謂生死信念或稱為生死信仰，來自於人們在自我生命的探尋中對生死現象進行精神層面的觀念建構，殯葬儀式是此種生死信仰的具體實踐，其禮儀的內涵，不僅宣揚或傳播祖先崇拜與孝道倫理，同時傳承了生死信仰深層的觀念系統。

與殯葬有關的生死信仰不是單一的，除了來自於祖先崇拜與孝道倫理的觀念體系，也吸收了種種生死觀念發展而成的信仰體系，在儀式的操作過程中往往是多重生死信仰的相互混合，有儒家的觀念系統，同時也可以加入道家、道教與佛教等觀念系統，在生死信仰上是多元並立，儀式的禮義涉及到多樣的生死主題觀念。殯葬的生死信仰大致上可以歸納為四大主題，即生死相續、死而不絕、以生制死與以死教生等。此四大主題顯示出指導殯葬禮儀的觀念系統是極為多樣，不是來自於單一的信仰傳統，彼此之間是可以相互混合與流用，擴大了殯葬禮儀的表現形態。四大主題的觀念系統不是相互對立，是對生死的存有現象進行精神性的體會，這些體會雖然有各自互異的著重點與表述語言，就內在精神性的價值實現來說，也存在著相互連貫的關係，主要的目的是要經由殯葬儀式的操作，指導人們超越生死形式的外在限制，領悟到生死信仰的永恆之理。

殯葬儀式的內在禮義與生死信仰的四大主題是息息相關，比如第一個主題生死相續，可以說是殯葬儀式根本性的禮義內涵，強調人的生命形態是相應於天地萬物的存有發展，認同人的生死與自然的生滅，都是宇宙道化的運行規律，是循環的來回交替，是不斷地往復變動，有如晝夜或四時的輪轉現象，死亡只是動態的短暫表象，就其相應於道的生命本質還是永續常存。殯葬禮儀是支持這種道化的生命觀，肯定亡者只是肉體的死亡而已，其靈性是相通於天地萬物的靈性，可以依天地造化的力量而能生生不已，亡者的靈性會轉化為鬼神形態的祖先，永享後代子孫的祭祀，也能時時以其靈性來福佑後代子孫。在喪禮與祭禮的過程中，不僅要維繫家族人際間互動的親愛關係，更要著重在人與鬼神相互感通的神聖體驗，在儀式中傳遞出生死相續的生命觀，肯定有形的人體與無形的靈性是連接不斷，其生命形式是處在循環與變化的動態之中，經由禮儀來促進彼此間和諧對應的關係。

第二個主題死而不絕，也是殯葬儀式中主要的禮義內涵，更加強調肉

體只是短暫的物質形式，必定脫離不了死亡，但是超越的靈性不會因死亡而結束。先秦哲學將超越的靈性名之為「心」，發展身死而心不死的精神觀念，強調以人心作為主體的生命關懷，肯定人心是相應於天地之心，其精神能量是可以生化天地，能與宇宙同時常存。殯葬禮儀是相當重視死而不絕的禮義精神，將個體的生命延伸到家族的整體命脈上，認為父母的形體雖已不存，卻可以由子女的不虧其體與全而歸之，在心靈境界上宛如父母的形體長存不朽，也可以由不辱其身與不羞其親的孝道成全，使父母的志業與精神在子女的繼承下更能發揚光大⓲。喪禮與祭禮常用來彰顯亡者與生者之間死而不絕的傳承關係，子女們在儀式中不斷地傳達不敢忘親的追養繼孝之情，激勵後人要以更高的行為德性來光宗耀祖，殯葬禮儀不僅表達對祖先的追思懷念，也帶有著對子孫們的道德教化，肯定精神相互感通的永續生命。

第三個主題以生制死，是殯葬禮儀常見的禮義內涵，是經由儀式來強化生命的存有價值，解消掉對死亡的恐慌與畏懼。殯葬活動是以生者為核心，是著重在對生者的心理輔導與精神撫慰，協助生者走出死亡所帶來的痛苦與悲傷。就生存的欲望來說，人們免不了會否定死亡與抗拒死亡，可是死亡最終還是會到來，這是無法避免的存有事實。殯葬禮儀不會教導人們如何逃避死亡，關心的是要經由儀式來充實人性的自我道德實踐，進而重視當下存有的生命來圓滿人倫的和諧情境。殯葬活動是要教導人們以生存的自我覺醒來對治死亡的威脅，重視生者盡倫盡責的禮儀實踐，將「事死」提升到「事生」的孝道基礎上，以等同生前的事奉之禮來舉行喪事，在儀式的程序中不斷地引導生者在完善的行為實踐下，彰顯出對父母的敬親之情。殯葬的儀式雖然離不開對亡者的送終作用，但是其根本作用還是偏重在對生者的精神安頓上，重視家族集體性的永續發展，化解掉死亡所帶來的種種衝擊。

第四個主題以死教生，是殯葬普遍的禮義內涵，肯定死亡的正面作用，加強殯葬的禮儀功能與教化作用，亡者與生者都要承擔面臨死亡的責任，亡者可以因其死亡來對子孫們作最後的教導，肯定死亡是每個人必經

⓲林素英，《古代生命禮儀中的生死觀》（台北：文津出版社，1997），頁237。

的歷程，在處理死亡的整套禮儀程序中可以強化生命傳承的體驗，能珍惜未來短暫的有限生命，盡心盡力地實踐亡者生前的遺志，堅持倫理教化的道德使命。殯葬儀式雖然著重在對亡者送終的儀式安頓，其目的卻是要以禮儀的歷程來啟示生者，領悟生命之所以存有的意義與價值，理解到子孫不僅延續了祖先的血緣生命，更要強化自身合乎禮義的道德修持，能從喪親的悲傷情緒中安然走出，在儀式中獲得更多心性的體驗與文化的教導。生者不僅要為尊親處理存亡時的種種相關殯葬禮儀，也要以坦然的胸懷來面對自身的死亡，以無畏於死的生命情操，來教導後人無苟於生的道德自覺，這種自覺是透過面對死亡的殯葬禮俗一代一代地傳承下去。

伍、殯葬禮俗的流變

就人類殯葬的發展空間來說，其禮俗原本就不是單一，源起不一，演變也各自有異，加上經濟條件下的階級區分，殯葬的形式與規模差別更大。殯葬禮俗是多元分化，依各地的民性民情不斷地調整與轉化，所謂「百里不同風，千里不同俗」，因地區的自然環境與人民性情的差異，導致殯葬文化的區域性與多樣性。這種空間性的差異，若再加上歷史的時間因素就更為複雜，涉及到各民族文化長期的動態組合，在民族共有的政治勢力與社會制度下，各個地區不同的禮俗也會逐漸的同化與整合，受到官方典章制度的管制與支配，彼此處在不斷地交錯與複合的過程中進行新的重組，造成同一地區的殯葬禮俗在不同時代的演變過程中彼此間有明顯的差異，比如魏晉南北朝時期因執政者一再強調不事侈華與百事崇儉的作風，對民間百姓的薄喪風尚影響甚大，要求治喪不要過於舖張。到了唐代由於政治與經濟的發達，統治者生活的奢侈，加上官方禮制的大力推行，厚葬之風再度興起，人民也競相效尤。

殯葬禮儀的流變，是深受國家政權與體制的宰制，比如南宋時期雖然官方多次明令禁止火葬，在執行面上卻是採取寬容放任的態度，造成民間火葬習俗的廣為流傳，不僅貧窮無地者實行火葬，富有人家在佛教的信仰風尚下採用火葬，甚至有些皇室成員也施行火葬。火葬衝擊到傳統的殯葬

禮制，改變了傳統「入土為安」的生活習慣，不少知識分子痛切地指責此一葬式的倫理危害，但是阻止不了火葬風氣的擴散。直到明代朱元璋建國後下令嚴禁火葬，強化法律手段的強制推行，對違犯者嚴懲，也採用了其他的相應措施，命令各地官府撥出空閒之地設立義塚，供貧窮無地者埋葬，出遊遠方無力歸葬者，提供錢財救助其歸葬故里，在各種政策面的大力推動下，阻止了火葬的傳播，回歸傳統的墓葬禮制⓳。殯葬禮俗的發展雖然是人民約定俗成的生活習慣，但是深受統治階層政治面與法律面的強力管制與引導，火葬在明清時代的式微，完全在官方的強力主導下，重新根據歷代禮制，來規範人們的殯葬禮儀。

影響殯葬禮儀快速變遷的主導力量，應該還是來自於官方的政策與法令，如進入民國時代各地的殯葬禮俗大多是延續著清代的禮制，由於當時政府一直是處在內憂外患的動態下，無力主導民間殯葬禮俗，放任各地民眾依照傳統的習俗舊制來各自施行。此時全國的殯葬禮俗雖然會因地制宜，整體來說，基本上卻能依循傳統社會的殯葬禮儀規範，主體架構大致相似，在細節上則保留各地區域性的特色。此時期各地方殯葬禮俗的主體架構，大約分成下列八項：一、病篤。二、初終。三、大殮。四、開弔。五、發引。六、下葬。七、守孝與祭祀。八、忌辰祭祀。以上八項大致上是全國通用的殯葬禮俗程序，其基本架構是根據歷代禮俗而來，幾乎出入不大，但是在細節上仍保有著區域性的差異，中國北方與南方在某些禮儀上有著明顯的不同，以初終為例，北方的禮儀細節為倒頭、指路、出殃榜、報喪、報廟，南方的禮儀細節為燒腳尾銀、豎魂帛、開批單、報白、買水、浴尸、套衫、衣殮、抽壽、開魂路等，細節雖然有些差異，禮義的內涵是一致的⓴。

1949 年中國共產黨成立人民政府後，大力地提倡殯葬改革運動，要破除數千年來封建社會所形成的陳規舊俗，樹立符合現代文明的社會風尚。1985 年前是直接經由政府的公權力來推動各種殯葬的改造工作，根據

⓳張捷夫，《喪葬史話》（台北：國家出版社，2003），頁 158。

⓴石奕龍，《中國民俗通志喪葬志》（山東濟南：山東教育出版社，2005），頁 7。

1965 年 7 月內務部的《關於殯葬改革工作的意見》文件，指出改革的面向有四：一、大力推行火葬。二、改革土葬。三、改革舊的殯葬習俗。四、把殯葬事業統一起來。根據以上四項方針，主張喪禮的簡單化、標準化與科學化，不必依傳統的禮儀程序，愈簡化愈好，為了節省殯葬用地，大力地倡導火葬。1985 年國務院發布《關於殯葬管理的暫行法規》，是第一個全國性的殯葬行政法規，其管理方針為：積極地有步驟地推行火葬，改革土葬，破除封建迷信的喪葬習俗，提倡節儉與文明辦喪事。1997 年 7 月國務院發布《殯葬管理條例》，落實殯葬政策，加強行政管理，確立「實行火葬，允許土葬」的政策，期求達到火葬全面施行的目的。對科學、文明、節儉辦喪事有具體的規定，設定了各種行政處罰與強制性措施㉑。在國家行政與法律的強力管理下，各地方原有的殯葬禮俗已難以原貌地保存下來，尤其是都市地區在喪禮程序上幾乎完全簡化且全面火葬。

殯葬禮儀文化的歷史傳承，主要有二個運動面向，一是因襲性，二是轉換性。所謂因襲性或稱為同化性，是指殯葬禮俗雖然會有新的因素加入，其基本結構無多大的改變，仍延續原有的文化形態，展現出殯葬禮俗的繼承性與內聚性。所謂轉換性或稱為分化性，是指新的文化因素的加入改變了原有殯葬禮俗的體質，轉化出新的表現形態，展現出殯葬禮俗的遷躍性與擴展性。殯葬禮俗實際上是一種動態性的文化，是會因時因地不斷地進行文化的重組與調適，同時存在著變與不變的兩大特性，所謂「不變」是指其因襲性，保有著高度內在的序化整合結構，其深層的禮義精神仍能歷久不衰地主導文化的發展面向。所謂「變」是指其轉換性，會隨著外在時代的變動，不斷地展現新的運動形式與發展風格。殯葬禮俗就處在不斷地因襲與轉換的過程中，能對應時代的變遷，展現出高度和諧的對應智慧。此種智慧是人們在實際的生活經驗中，自我的開發與創造，是信仰與儀式結合後的感情寄託，是根源於禮義而來的禮文實踐。

各地的殯葬禮儀文化也是基於此種變與不變的原則來各自發展，雖然在各個時代官方的強力主導下，殯葬禮俗在相互的滲透與交融的過程中逐

㉑ 葉修文，《台灣與中國殯葬法規之比較研究》（嘉義大林：南華大學生死學系碩士論文，2006），頁 40。

漸有著大一統的格局，但是各個地區因特殊的地理環境與人文景觀的差異性，比如族群與語言的區別，造成了地域文化的隔離機制，比如受到海洋、沙漠、高山、丘陵等障礙的自然隔離，導致在大一統的禮俗格局下存在著許多各自發展的小系統。即殯葬禮俗在廣泛的交流下雖然產生逐漸同化的現象，但是因地域環境的隔離機制，讓各地的殯葬禮儀可以保有其特殊定型化的文化形態，避免在長期無限的交流下失去了自身原有的特色。可以這麼說，區域的文化傳統加固了隔離機制，同時隔離機制也強化了區域的文化傳統㉒。比如有些殯葬禮俗在其他地區已不再流傳，卻能保存在某些特殊地區之中，還有在其他地區廣為流傳的新的殯葬禮俗，卻無法在某些地區生根發展。

這種地域的隔離機制，造成殯葬禮俗在長期交流的過程中，仍可以保有區域性的地方特色。比如長江流域仍保留了哭喪的唱哭傳統，在喪葬的過程中要演唱各種喪歌。喪歌分成「散哭」、「套頭」與「經」等三類，所謂「散哭」又稱「隨心翻」，想到什麼就哭唱什麼，主要是傾訴對亡者的思念之情，自責對長輩的不孝，悲歎自己的苦難身世。所謂「套頭」，是有內容限制的，如〈報娘恩〉、〈十二個尋娘〉、〈十二月花名〉、〈十苦惱〉、〈十二只藥方〉等。所謂「經」，是結合喪葬儀式而唱的，如斷氣時，由女兒或媳婦哭〈斷氣經〉。替亡者穿穿衣鞋時，唱〈買衣經〉、〈著衣經〉等。蓋棺時唱〈壽材經〉、〈熱材經〉等。出殯早上，唱〈開大門經〉。出殯時，唱〈出材經〉。在荊楚的鄉村地區還流行跳喪習俗，以熱烈的歌舞形式來祭弔亡者，一般是出殯前的夜間舉行，親友們在靈前對著亡靈，唱著鼓點，放歌狂舞，通宵達旦。跳喪的核心人物是鼓手，要擂鼓擊節，指揮變換唱腔套路，還要即興編詞領唱。此跳喪儀式是融合了原始藝術的歌舞樂傳統，是源自於古老的喪葬傳統㉓。

某些殯葬禮俗的形成，是有其特殊的地理環境因素，比如長江以南的地區，屬亞熱帶地區，溫暖濕潤，棺木易朽，水蟻易侵，遂形成了葬後多

㉒仲蘭富，《中國民俗文化學導論》（浙江杭州：浙江人民出版社，1998），頁373。

㉓徐吉軍，《長江流域的喪葬》（湖北武漢：湖北：教育出版社，2004），頁137。

年拾先人骨骸存於陶制容器的二次葬，南方的少數民族與漢族都有此習俗。這種拾骨再葬方法適應地理環境的特殊條件，又以變通的方式滿足人們保存先人遺體的孝心，成為南方漢族異於中原文化的葬俗特徵㉔。二次葬又稱撿骨葬，俗稱撿金，一般是在葬後五年至七年，或者可延到十年後，待遺體已完全腐爛後，擇吉日拾洗遺骨，裝入俗稱「金斗」或「金甕」的陶甕之中，擇吉日再次土葬。台灣漢族沿襲原鄉的葬俗，也流行二次葬，撿骨當天，家屬必須在場，還要請村廟的主神到場坐鎮驅邪，在墓地祭祀后土神後，才破土掘墳，骨頭全部撿出後，要舉行點紅儀式，以銀朱筆蘸紅粉水，逐一點捺骨頭，俗稱「翻新點紅」，象徵筋絡通暢，子孫全紅。骨頭裝金後，舉行點甕儀式，在金甕的五個方位點紅，還有點魂儀式，在金甕的上下方點紅，在這些儀式之後才算是撿骨完畢。

殯葬有著明顯地域區隔，漢民族的殯葬禮俗進入到不同的地域文化系統時，必然會產生出文化區隔的大同小異現象，就深層的禮義精神與文化觀念來說是趨於大同，外在的禮文形式則會因地制宜有些小異，保留了某些地域性的特殊表現形態。這種表現形態是基於此地域的自然空間、地理條件與社會結構等共同作用下所形成，產生了各地域同源變異的現象，比如初終時的沐浴之禮，中國南方流行買水浴，這是北方所沒有，可能是受當地少數民族的習俗影響。所謂買水浴或稱乞水浴，是指喪家為亡者淨身沐浴的水，必須用錢向河井中的水神或土地公買來。此一買水浴尸的習俗在南方各省頗為流傳，各地方的做法卻有些差異，如湖南湘中地區由家族長老帶領族人敲打請水鑼，孝子跪拜隔夜到井旁或河邊買水，由長者奠酒祈禱請水神允諾，然後投幣三枚，裝水返家。有些地區是由孝子去買水，有些地區是由孝婦去買水，有些地區要將乞來的水加入青草藥材熬成五味水來為亡者沐浴。現代有人嫌河水太髒，改於水桶裝好自來水放在露天地方再舉行乞水儀式。這些種種變異，顯示出殯葬禮俗大同小異的文化現象。

當代殯葬禮俗面對的是快速變遷的現代社會結構，數千年傳承不絕的殯葬禮俗面臨著全盤改易的時代困境，原有繁文縟節的禮儀形式已難以繼

㉔何彬，《江浙漢族喪葬文化》（北京：中央民族大學出版社，1995），頁123。

續的貫徹與執行，在時空與環境的急劇變遷下，殯葬程式與形式的適度改革與調整已是勢在必行。比如現代工商的都市社會，已壓縮了傳統在家治喪的禮俗，殯儀館成為民眾辦理喪事的主要場所，遺體存放在殯儀館的冷凍櫃，一般是在出殯的前一天才移出解凍，導致整個殯葬流程被極度壓縮，入殮、奠祭、出殯與安葬都在同一天舉行，即一天之內就可以完成重要的喪事活動，禮儀勢必要與之配合不斷地簡化與淡化，已很難完全遵照傳統治喪的整套禮節。加上人口大量增加導致墓地價高而難求，人們也逐漸改變傳統的葬式習俗，墓葬已逐漸減少，代之而起的是火葬與塔葬的流行。在如此劇烈的銳變與衝擊下，傳統殯葬是需要積極地進行自我的改革與創新。

陸、結　論

殯葬是人類長期生活經驗的文化累積，存在著各種儀節的次序與形式，可以說是達到繁文縟節的地步，在禮器與禮文上是極為豐碩，每一個程序、每一個動作與每一個器物等都有詳細的規範與要求，絲毫都不能馬虎與隨便，導致非常重視外在的表現形態，流於追求精緻的器物與豪華的場面，反而忽略了殯葬禮俗自我實現的禮義精神。禮器、禮文與禮義原則上是三位一體的，是要以禮器與禮文來實現禮義的精神[25]。

葬禮、喪禮與祭禮雖然是從外在形態上區分為三，就其內在的文化意涵來說應該是相互地連貫在一起，是深入於人們現實生活的意識形態之中，外在的習俗與禮制是根源於內在生命存有的精神體驗，所有文飾的器物與禮節都應是人性與本心的真實流露，都是用來實踐生命存有的價值與意義，協助生者與亡者都能安然地面對死亡事件的到來，超越出有限肉體的死亡限制，領悟到生命代代相傳的生生之意。

殯葬的改革應著重在文化的創意與創新上，能將精緻性的禮義落實與實踐在現代的社會結構之中，不是隨著社會的浮華風氣來助長拜金主義與

[25] 楊炯山，《喪葬禮儀》（新竹：竹林書局，1998），頁 10。

功利主義的盛行。殯葬禮儀是庸俗化還是精緻化呢？這是社會群眾的集體共業，不是靠外在公權力的強制與管控，而是來自於人們集體生命素質的提升，能理解殯葬原有的禮義精神，甚至創造出符合現代人需求的新的殯葬禮義，在觀念的會通與理解下，進行禮文的改革與更新，能符合當代人情世故的生活法則，也能引領人們強化自身的人性價值與尊嚴。現代社會的科技發達，不是幫助用來追求外在物質的享受，而忽略了最根本的人性關懷，喪禮的技術與設備是需要隨著科技而更新，同時也不能放棄或亡失人性的基本教養，可以從禮儀的小細節處進行新的創意，採用新的思維來改變傳統與提升文化，使殯葬禮儀更為溫馨感人，讓亡者能真正得到尊嚴與安息㉖。

㉖何冠妤，《個性化告別式會場規劃範例與設計》（台北：五南出版社，2007），頁100。

第四章　殯葬的深層信仰

壹、前　言

生死信仰是人類經由數千年甚至上萬年對生存條件與存在意義不斷探尋下的意識與觀念系統，是集體共有的文化意識與精神生活，是具有高度遍在性與流傳性的信仰系統。從傳統社會邁入到現代社會，生死信仰依舊是人們依賴的精神支柱與行動指南，殯葬的禮儀操作與文化形式有如活化石般的歷久不衰，能跨越漫長的時空來引領當代人們面對死亡的行動模式，以及對生命存有的價值追尋。生死信仰是殯葬文化最為深層的觀念系統，殯葬表層的器物形式與中層的禮儀操作，可能會隨著時空的轉換而變遷，但是人們面對生死的信仰觀念卻有如文化基因般的根深蒂固，延續著從原始社會傳承下來的價值信念，作為行為規範與活動面向的主要依據，來指引人們順利渡過因死亡而帶來的生存衝擊。

現代社會是多元文化與多元宗教相互交會的場域，發展出當代多元的價值文明，各種生死信仰並立而叢生，極為紛歧多樣。原始社會留傳下來的生死信仰，在儒家、道家、道教、佛教等觀念增補下原本已相當龐雜，近代加上多種外來宗教與外來思潮的流傳，更為錯綜複雜，很難被單一民族或宗教所壟斷，傳統社會延續下來的生死信仰很難再維持其獨佔的局面，必須進入到現代社會與其他生死信仰合流共生。在當代如此複雜的社會情境下，生死信仰也必然會有多重的累積與會合，不易保有原本純粹的文化面貌，民眾可以各自依其生存環境與文化教養來重組其生死的信仰理念，呈現了多樣而紛歧的殯葬行為模式，展現出各自分立與多重操作的文化系統。

從原始社會到現代社會，生死信仰最為核心的課題，應是對於人性本質的探尋，從靈魂的觀念追溯人性的意義內涵與存有價值。當原始社會意

識到靈魂的存有與死後世界時，人們已開始建構自我的精神存在，探討肉體形式之外的生命目的與價值，凝聚出對人性本質的文化共識。相對於靈魂來說，人類除了肉體外還具有人性，認為人性是與所有天地萬物的生命本質是相通的，確立了人的生命在宇宙中的地位與存在的作用，肯定人性在精神層面上是與天地萬物有著不可分割的連結關係，可以超越出肉體生死的有限形式而能永恆長存。生死信仰的重點是在跳脫出生死的形式，理解到「人性」的生命本質，此「人性」是超越出物質形態的精神存有，即是人們克服死亡與超越死亡的動力所在，能指引人們在有限的肉體形式中領悟無限的存有，開啟出類同於宇宙法則的心靈境界。

貳、原始社會的生死信仰

人類的殯葬文化源自於原始宗教的靈魂觀與生命觀，產生了處理遺體的意識與行為，在原始時代人們的物質生活雖然十分貧乏，人們卻能基於信仰的需求致力於為亡者來安排靈魂的寄生或來世的生活，重視死亡事件的殯葬操作禮儀，舉辦著各自不同規模或類型的喪事活動。此時期的人類已相當重視自我生命的文化內涵，關注到「生」與「死」的存有課題，雖然期待生命的永生，卻又必須經常面對死亡所帶來的分離與哀傷，在這樣的情境下，人們必然深入生死現象的探索與反思，建立出靈魂與死後世界的集體思維，發展出克服與超越死亡的信仰觀念與情操，以生命存有的精神形態來滿足人類延續生命長度的熱切渴望。

原始社會後期殯葬文化已經高度成型，從目前大量出土的考古資料顯示，此時已有愈益講究的墓室，以及愈益精美豐富的棺槨與隨葬品等，從這些墓葬的實物形態中，可以推測出先民們籌備與操持喪事時的熱絡場景，已有一定規模的禮儀規範，在語言、服飾、禁忌與祭祀等上有其固定的行為方式與程序。在殯葬的實物形態與操作形態之上，早有一套完備的生死信仰體系，已能深刻地認識死亡與生存的關聯性，不僅決定了個人的人生軌跡，也決定了社會的集體生活法則，以及時代的文明軌跡❶。從靈魂的死後世界到生死信仰的建構，已發展出自我認識的精神系統，追求積

極性生命存有的目的與價值，支配了人們的社會生活與精神活動。

生死信仰是原始宗教最為核心的文化內涵，不僅從靈魂的觀念發展出各種崇拜，最為重要的是還是對自我生命的探尋，不斷地面對生死現象進行精神層面的觀念建構，意識到人的生命是與自然生命融為一體，認為人的生命節律正是遵循著自然的節律，人的生死有如晝夜交替與氣候流轉一般，也是一種自然變化的模式。但是隨著人們長期面對死亡的挑戰，加強對超克死亡的思想建構，大約有下列四條途徑：一、借助於將自然邏輯引入人類生命意識，作出死亡——復活的擬構。二、在圖騰觀念中，以圖騰的綿長延續，以祖先在子孫身上的復活，克服個體的死亡。三、以化生觀念為基礎，將死解釋為轉形，亦即是轉化為另一種生命形式。四、靈魂的不朽與轉世❷。

以上四種思想途徑即是原始社會生死信仰的觀念來源，是人們長期自發性精神活動的累積，是集體性挑戰死亡而來的永恆期待，肯定死亡不是生命的結束，可以經由靈魂的精神形式來交接宇宙的無窮生命，這種信仰能夠滿足人們生存的需求，將對死亡的恐懼轉變為對生命永恆的追求。人類的生死信仰是伴隨著原始社會漫長的發展歷程而來的集體產物與歷史產物，在這個漫長的過程中，生死信仰是經歷過由簡單到複雜，由自發到自覺，由簡陋到精緻，由儀式到觀念，由零散到系統的發展成熟過程❸。生死信仰是人類集體自我意識在維生歷程中自發而成的精神信念與文化活動，是經由累代眾人共同的心血灌溉逐漸擴充而成的觀念與思想體系。

從精神境界來說，人是本於自然和諧的完善形態，是超越出有限性個體的普遍性與無限性存有，每個人都具有著如此本善的人性，追求相應於宇宙法則的自我實現目的。生死信仰可以說是一種回歸生命本善的精神教養運動，從生命有涯的死亡過程中提昇人性無限擴大的存有價值，強調人性不是依附在物化的感官肉體上，而是深化在與天地同一的精神體驗上，

---

❶王夫子，《殯葬文化學——死亡文化的全方位解讀》（北京：中國社會出版社，1998），頁 13。

❷王鍾陵，《中國前期文化——心理研究》（四川重慶：重慶出版社，1991），頁 359。

❸馮天策，《信仰導論》（廣西南寧：廣西人民出版社，1992），頁 100。

人性等同於和諧的宇宙生成法則，人就是具有如此的人性而必然會發展出生死信仰的觀念系統，作為自我完善追求的實現目標。生死信仰可以視為人性本善的實踐體系，是扣緊在對人性的反思與體證的精神活動，視人的生命是維繫在人性向善的永恆價值上，死亡不是生命的最終結局，而是回歸到人性的自我覺醒，將人昇華到宇宙無限存有的境界之中。

在原始社會長期時空發展歷程中，人性本善的生死信仰早已成型，有著龐大超越死亡的觀念體系，指導人們擺脫對肉體形式的執著，致力於相應於宇宙的人性追求，將人性提昇到總體和諧的本善境界。人不是向死的存在，應是向善的存在，人類雖然無法避免死亡，但是可以努力地使人性趨向於善，經由生死信仰的觀念導引，不斷地追求自我超越的境地，邁向更高精神層次的善性存在。原始宗教早已有著精神性寄託的向善實踐，以永恆的善性來舒解短暫有限的人生，以無限的宇宙體驗來解消死亡的限制，以人性的自我完善來實現生命的永恆價值。這種與生死有關的信仰是建立在人自身的主體意識上，展現出人性向善實踐的生命力，直接從生死的本源處，將人性存有的意義與宇宙和諧與永恆的善性結合，探尋生死的終極意義與價值❹。

生死信仰可以說是殯葬禮儀的體，或者說殯葬禮儀是生死信仰的用，二者有著緊密結合的關係，殯葬禮儀的操作形態與實物形態完全來自於生死信仰的觀念系統，顯示出各種外在具體的殯葬行為與活動都是由生死信仰的觀念系統來加以支配與實現，若缺乏生死信仰就無法產生各種具體而微的殯葬文化。即殯葬文化的源頭是在於深層生死信仰的觀念系統上，從對生死的觀念建構發展出各種繁瑣的喪葬活動與禮儀規範。殯葬禮儀不單是集體約定俗成的社會行為，更能彰顯出生死信仰深層的意識形態，深受各種價值觀念的操作與導引，支配著人們殯葬的社會活動與精神活動。

墳墓是生死信仰中最為具體的實物形態，能跨越歷史時空從原始社會留存至今，是考古發掘中最為豐富的人類物質遺產。最早的墓地發掘是距今一萬八千年前北京周口店舊石器時代後期山頂洞人的「居室葬」，其後

❹盧紅等，《宗教：精神還鄉的信仰系統》（河北天津：南開大學出版社，1990），頁5。

新石器時代的仰韶文化、大汶口文化、馬家窯文化、齊家文化、梁渚文化、龍山文化等遺址中都有大量出土的墓地遺跡，顯示生死信仰在史前社會已大為流行，以墓地埋葬的方式區別生者與亡者不同的活動世界，發展出安葬亡者的殯葬禮儀。生死信仰到了新石器時代隨著氏族社會的發展更為蓬勃，每個氏族大多有自己的公共墓地與共通的埋葬形式。原始的氏族社會又可以分為早期的母系公社與後期的父系公社，後期的父系社會打破了母系社會的集體公有財產制度，隨著父權的高漲，發展出財產的私有制度與奴隸制度，造成貴族與平民的分裂，導致雙方的墓地有著極其強烈的對比，貴族的家族墓地與平民的家族墓地差異甚大，是按階級與經濟條件來決定安葬與墓地的規模。

從出土墓地的葬法與葬式，可以得知原始社會的生死信仰是極為豐富多樣，有各式各樣生命認知的觀念系統，根據這些生死信仰來指導各氏族來如何安放屍體，遂產生出各種葬法與葬式。比如同樣是墓葬，其埋葬的形式各自不同，史前時代的墓地形態大約可以歸為十類：一、洞穴土葬墓。二、平地土葬墓。三、長方形土坑墓。四、方形土坑墓。五、帶木棺或木槨的土坑墓。六、石棺墓。七、甕棺墓。八、帶墓道並有封門的土坑墓。九、圓形土坑墓。十、積石冢❺。每一種葬法都反映出氏族共有的生死信仰，寄託了人們集體性的生命認知，發展出約定俗成的生活儀軌與法則，比如甕棺大多數是用來埋葬嬰兒或兒童，只有極少數用來埋葬少年或成人，是原始社會對夭折兒童的特別葬法，一般都埋葬在氏族居住區內，大多沒有隨葬品，原因是小孩的靈魂不能獨立生活，必須時時獲得大人的照顧，經過一個時期的睡眠後還會甦醒。

最能彰顯生死信仰的還是各種殯葬禮儀活動，在原始社會喪葬已是重要的習俗活動與文化行為，相當重視送死的禮儀過程，甚至將整個過程加以程序化與系統化，從出土的墓葬遺址來看，史前的葬禮已極為講究，可以推測出當時的喪禮應是相當隆重與莊嚴。貴族的墓地不僅面積在上千平方米以上，甚至是模仿與複製人世間的住宅格局，講究裝殮亡者屍體的葬具，已有內棺外槨的彩繪木棺，甚至還有以人殉葬的習俗，以及大量陪葬

---

❺徐吉軍，《中國喪葬史》（江西南昌：江西高校出版社，1998），頁17。

的器物與明器，以供亡者在陰間使用。葬禮之前的喪禮雖然沒有具體的器物留存，應已有著繁雜的程序禮儀，是配合祭祖而來的隆重典禮，從文獻記載的周代禮儀可以推溯到史前社會，已有階級性的厚葬禮儀，有著繁複的送終祭典儀式，來弔祭亡者與慰問生者，是後代喪禮操作系統的源頭，是依著生死信仰而來的禮儀設計。

生死信仰愈豐富，喪禮程序就愈繁瑣，人們經由禮儀設計來化解因死亡而造成的各種複雜心理，原始社會的生死信仰不是要否定死亡，而是要教導人們從死亡中超拔出來，喪禮雖然是專為亡者規劃的儀式，將其靈魂順利地送往另一個世界，滿足人們永生的盼望，但是真正目的是為生者來制定的禮儀操作系統，是按照生者們集體性的生死信仰而來的行為規劃，著重在消除死亡所帶來的種種生存衝突現象，以綿密繁複的喪禮儀式來調節生者的情感，重建整體和諧的存在關係網絡。喪禮其實也反映出人們對死亡與鬼魂的恐懼心理，將亡者經由儀式的操作轉換到另一個世界，除了表達人們死後重生的願望外，還有不要亡魂逗留人間成為孤魂野鬼來作祟，防止亡者對生者的糾纏導致生存的不利。這是生死信仰下的矛盾情感，人們渴望亡魂可以永生，但是又不要亡魂重返人間，企圖經由喪禮儀式儘速地將亡者的屍體與靈魂送走❻。

參、生死信仰的四大主題

從原始社會以來經由長期的文化累積，人類已能多元地掌握到生命的存有價值，建構出龐雜的生死信仰體系，是原始宗教最為深層的觀念系統，作為人們現實生活的最高準則，妥當安排從生到死的生命歷程。生死信仰指導了人類的生活法則，教導人們明白自我的生存背景，以及確立生活的原則與目的，可以說是社會集體共有的精神支柱與行動指南。生死信仰是長期生活經驗的精神實現，其內容是極為豐富多樣，是人類最早的生命教育體系，正視生命周期的生與死，肯定代代相傳的存有價值，個體的

❻ 賴業生，《神祕的鬼魂世界》（北京：人民中國出版社，1993），頁56。

生命難免會衰老與死亡，但是集體的生命卻能綿延不絕。生死信仰是將人提昇到與天地常存的宇宙論上，肯定生命的精神作用是足以超越物質與凡俗的形式，教導人們超越生死的有限形式，領悟到生死背後的永恆之理，主要可以區分為下列四大主題。

一、生死相續

這是原始社會最為基本的生死觀念，意識到人的生命與天地萬物有著同樣的內在本質，相信人的生死與自然的生滅是同態的結構，是生生不已的循環作用。最初人類是不在乎死亡，且認知到死亡的必然性，在萬物續生的現象下，也肯定了人的靈性可以復活的觀念，相信生與死是接連不斷的，有生必有死，死後也必再生。靈性的再生未必仍為人，也可以轉化為自然萬物的形態，即人的靈性與自然萬物的靈性是相通合一的，彼此的生命形式是可以互化與流轉的，是處在不斷地變化與循環的過程中，生與死是經常地來回交替，都是本之於天地的自然造化作用，在生生不已的創生現象下，死亡只是短暫的過渡歷程。

中國古代的變形神話傳達了如此的生命觀，在神話中人、動植物與無生物之間是可以互變，有兩種變形的模式，一種是生時變形，一種是死後變形。所謂生時變形，是指在生的力動下突然轉變成另一種形體，如魚化為鳥，蛇化為魚等。所謂死後變形，是指死亡後轉變成另一種或多種生命形態，最著名的是盤古神話死後身體化生為天地萬物，鯀神話謂鯀死後化為黃熊入于羽淵，精衛神話謂炎帝少女溺死於東海化為精衛鳥等。這些神話反映出早期人類混沌的生命觀，將人的生命融入到天地萬物的存在之中，也將天地萬物的存有融入到我的生命之中，相信宇宙萬物的生成是變化而來，肯定人的生命也是一種變化現象❼，生死只是生命變化的律動，就其本質來說是可以永續常存。

這種生死相續的生命觀，不僅盛行於原始社會，進入到文字社會後也被思想家所繼承與弘揚，最著名的是老子、莊子等道家的生命哲學。老子

❼樂蘅軍，《古典小說散論》（台北：純文學出版社，1976），頁 11。

「道」的宇宙觀不是憑空創造的，是繼承了原始社會的神話思維而來，仍保留著史前時代生殖崇拜的文化內涵，以類似女性生殖崇拜的「谷神」與「玄牝」等來證明「道」的本源性、永恆性與無盡性❽。老子肯定「道」是宇宙萬物的創生的動力來源，同時也是人內在生命的主體本源，主張人的生命要回歸道本有的境界與作用上，聽任生命本能的自然生活，以玄同於道來化解肉體的生死現象，肯定生命的本質是不斷地自生自長，是超越於萬物之上而加以含融❾。這種道化的生命觀，是將人與萬物混同為一，都是道生生不已的現象，生命都是應著道來相續生死。

莊子順著老子的道化生命觀，肯定生死是道自然的循環規律，如同晝夜的輪轉變化，是不斷地方生方死與方死方生，這是生命運作的自然法則，進而從生死變化中體會到不生不滅的生命本質。莊子是以道來觀生命，將人、萬物與天地融為一大整體，進而以此大生命的一體性與統合性，來解決一切生命的問題❿。莊子認為生死相續不是生命無窮的變化，而是在變化中契合不變的道，跳脫出有待的對立重回無待的境界，解消掉生死的物化現象體證道的形上存有，建構出死生為一條的理論，主張生死有著相互依存的一體性，認為生死是氣的聚散現象，氣聚則生，氣散而死，是本於道的運行法則，是與自然造化整體和諧的生存狀態，重視生的價值也重視死的價值，實踐善吾生與善吾死的存有原理，強化生死俱善的觀念與行為⓫。

生死相續的生命觀，經由道家哲學的詮釋與傳播，其內容更為精緻與豐富，擴大與補充了變形神話的生命觀念，更加強化生死一體化的信念，從生死變化中領悟無生死之理，肯定個體的生死都在萬化流行的道中，所有生生死死的變化現象都是道的作用，人們可以在這樣的觀念認知下，解消掉死亡可能造成的痛苦情感，能對應造化的流行來安時處順。這樣的生

❽蕭兵、葉舒憲，《老子的文化解讀——性與神話學之研究》（湖北武漢：湖北人民出版社，1994），頁551。

❾徐復觀，《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，1969），頁350。

❿葉海煙，《莊子的生命哲學》（台北：東大圖書公司，1990），頁242。

⓫李霞，《生死智慧——道家生命觀研究》（北京：人民出版社，2004），頁169。

死信仰在傳統社會是歷久不衰，從史前時代延續到人文社會，不斷地教導人們不必在意死亡的有形限制，應該致力於自身主體生命的體證與修為，提高自我生命的存有境界，以精神的形上觀念來增強形體的生命能量，隨時保持生命本質的最佳存有狀況。

二、死而不絕

「死而不絕」是在「生死相續」的基礎上發展而成的信仰內涵，也是原始社會普遍流傳的生死觀念，強調生命不會因死亡而結束，反而可以「不死」或「不亡」。此「不絕」的觀念主要有兩層意涵，第一層意涵是指延續著靈魂不滅的認知肯定生命的永生，強調身死而心不死的精神存有，後代的道家與道教繼承了此一信仰觀念，有更精緻思想理論的建構。第二層意涵是指生命在血緣或精神上的傳承與延續，個體的生命雖然死亡，但是家族集體的生命卻能生生不已與源源不絕，亡者與生者在精神的感通上，延續著存有的生命價值，後代的儒家繼承了此一信仰觀念與行為禮儀，建構出更完整的實踐體系。

老子、莊子等道家哲學在生死議題上，不僅深化了「生死相續」的觀念系統，也涉及到「死而不絕」的生命長生課題，認為生命完全契入於道，可以解脫死亡的束縛而永遠常存。從道周而復始的運動規律來看，死亡僅是必有的形式現象，其生命本質卻是不亡而永在，能以精神性的修持工夫達到不死的境界。莊子更重視形神的身心修持，肯定物質的肉體與精神的靈性是可以合而為一，當心能完全主宰身的行為時，生命已由形提昇到神的境界，不會因肉體的死亡而消失。莊子是以「心」來替代「靈魂」或「靈性」的概念，強調人的生命結構除了「身」外更重要是「心」，「心」不是具體的身體器官，卻是人體必備的精神性能量，可以幫助人通向於道，成就等同於神的生命境界。

道教繼承了原始宗教與道家的不死信仰，發展出長生久視的成仙運動，積累出不少修煉形體與精神的理論與方法，幫助人們卻病去疾與得壽延年，進而能成仙不死。道教的核心思想在於神仙實有、長生能致與仙人可學等課題上，認為人可以修煉成神仙脫離人間而常存，成仙可以了脫死

亡的遺憾成就不死的生命。道教主要致力於成仙的修道奮鬥上，要求人們在心性上要志誠信仙與稟值仙氣，進而在行為上要擇師勤求與廣知眾術，深入於各種養生法術的修持，在心靈上能達到守一知足與恬靜無欲的境界，具備了各種成仙的條件，成就「我命在我不在天」的修道工夫，突破死亡的界限，升入體道的神仙境界。道教死而不絕的觀念，主要也是回歸到素樸的本性，融入到宇宙永恆的大化之中，從有限中體驗無限，達到身心與宇宙合一的絕對自由境界⓬。

儒家主要是發揚「死而不絕」的第二層意涵，繼承原始宗教的生命禮儀，肯定各種典禮儀式的操作，可以維持生命傳承的生存秩序。儒家重視的是人心性的存有境界，不談靈魂與死後世界等觀念，對生命的不亡轉換成兩個方式來完成，第一個方式是家族傳承的血緣不朽，第二個方式是對社會上立德立功立言的三不朽。血緣不朽是指父母與子女在血脈相傳下家族得以延續不絕，即個體雖然避免不了死亡，但是家族卻能在喪葬儀式中代代相傳綿延不絕，每個人都必須善盡自我存在的責任，並把此一責任傳遞給下一代，生命本質沒有因死亡而消失，反而透過子孫來發揚光大。人們善盡的責任有三，即立德、立功與立言等，這種生命能量將常存在人們共有的心中，可以不朽的留傳。

死而不絕的生死觀，是人類最為普遍的生存願望，從原始社會到當今人們仍未放棄對不死或不朽的追尋，但肉體無法保全時，仍渴望靈性可以常存，精神性的生命可以永在。這種念頭進入人文社會後，更在道家、道教與儒家等思想與行為的傳承下，已是傳統社會重要的信仰文化，追求不朽的生命來轉換死亡的失落感，從精神層次上肯定存在的價值，將肉體提昇到與宇宙同在的道化世界。道家與儒家對道化生命的詮釋或許有所不同，但是將物質性生命提昇到精神存有境界的目的是一致的。儒家更積極地企圖經由禮儀的設計與規範，將此一精神境界與生存智慧在集體行為的傳承中能代代延續下去，家族不僅是血親關係不絕的命脈相傳，更在喪葬禮儀的有序活動中不斷地進行精神性的生命交接，在彼此的相互感通中，更能象徵生命存有的不朽價值。

⓬ 胡孚琛，《魏晉神仙道教》（北京：人民出版社，1989），頁204。

三、以生制死

「以生制死」是原始社會較晚形成的生死信仰，意識到死亡已是無法避免的生存現象，轉而致力於「論生不論死」的修持工夫上，以造就自身生命的內涵與意義來克服死亡的威脅。是比「死而不絕」更為具體的生死信仰，不去追究死後是否還能保有生命形式，而是集中在對生身的存有關懷，以現世自我精神與人倫的圓滿完成，來對治各種因死亡引發而成的情感衝突。進入到後代人文社會此種抗拒死亡的存有奮鬥，也被道家、道教、儒家等繼承與發揚，道家與道教是著重在個體形神的自我鍛鍊上，強調的是現世的養生工夫，儒家則是著重在人倫道德的自我實踐上，強調的是和諧的心性修養。

道家繼承了古代隱者明哲保身的處世態度，發展出存身與保身的思想，甚至強調貴身與愛身，如《老子》十三章曰：「貴以身為天下，若可寄天下。愛以身為天下，若可託天下。」主張人珍惜與成就有限的存有生命，就可以不必在意死亡的威脅，或者能夠克服死亡的障礙。莊子更重視對身的攝生之道，主張以生為本的生命觀點，有「保身」、「躬身」、「修身」、「達生」、「達命」等說法，要擴充有限的身體達到虛靈明覺的精神狀態，展現出身心整體和諧的存在價值。莊子的養生觀不是只重視身體的養形，而是經由養形達到養神的目的，在〈達生篇〉提出「形全精復」的養生主張，形體的保全是有助於精神的展現，形全與神全是一體相成，以形體的精神修煉來對治純形體的死亡。

道教不僅主張長生也致力於養生，發展出各種養生的理論與方法，來化解現世存在的種種病痛與災厄，進而能健全地保養自己的形體與精神。道教更致力於人體結構與生命本質的探究，有延緩或制止身體衰老或疾病的種種養生技術，企圖恢復先天精氣神在人身的主導地位，以守一、內視、存思、存神、行氣、胎息、導引、按摩、辟穀、服食、房中術、外丹術、內丹術等修持功法，來達到精充、氣足與神旺的生命境界，來安享天年以及坦然地面對死亡。修道向仙是道教的終極目的，其實際的效用則在於提昇生活的質量，從重生貴生到養生，教導人們在健康長壽中快樂的過

一生。道教養生的技術相當豐富，涉及人體形氣神的調養，臟腑系統的調養，以及經絡系統的調養，是具體與可操作性的方法，著重在「生」的衛生保健來化解「死」的迫害⓭。

儒家更重視人性的道德涵養，特別重視「生」的主體生命實踐，全力承擔存活於天地之間的責任與價值，此一價值在於「生」不在於「死」，如《論語．先進》的「未知生，焉知死」，不必去追問死後的世界，重點在於生時如何盡倫盡職，要任重而道遠死而後矣，一生的奮鬥要到死才能停止。立德、立功與立言的三不朽，不僅傳達「死而不絕」的生死信仰，更具有「以生制死」的實踐力行，重視個人生命的自我實現，達到完善的道德境界。儒家不是要忽略死亡或否定死亡，反而相當重視處理死亡的喪葬儀式，但是其目的是著重在對生者的撫慰上，重建社會人倫的生存秩序，將「事死」擺在「事生」的基礎上，是以禮儀的程序來提高生者的品德實踐，強化對父母的敬親之情。

「以生制死」是人們超越死亡的對應行為，在原始社會已經由英雄神話的傳播，強化人自身對應自然與社會的英勇事蹟，有著足以決定戰爭的勝敗與部落的存亡的能力，進而人們相信能以自身的覺醒力量來制服死亡的威脅。這種信仰到了人文社會更加地被重視與推廣，各種養生方法與禮儀活動，助長對「生」的保全與涵養運動，集中心力關注「生」的存在價值，道家的養生與儒家的修身，強化了「生」的文化內涵與存有價值，肯定人的生命是萬物中最優秀的存在，當全力開發存有的內涵時，人性也可以相應於天理善性，人身也可以是道的實現有其自身的價值，在提高「生」的作用下，自然就忽略了「死」的課題。

四、以死教生

史前時代人們對生命的理解已相當豐富，除了積極開創「生」的存有價值，也意識「死」的禮儀功能與文化作用，「生」有生的價值，「死」也有死的價值，死亡雖然含藏著對生命消逝的哀傷，卻是無可避免的生命

⓭楊玉輝，《道教養生學》（北京：宗教文化出版社，2006），頁24。

歷程，對亡者來說是否有個死後的歸宿世界已不是值得掛記的事，一切的成敗得失與哀榮毀譽都將消逝在死亡中，但是對其他生者來說，卻是生死離別的臨界點，有著更多對生的渴望與對死的恐懼，是需要有適當的儀式行為，在細瑣的儀節下來調適人們的情緒，將亡者送到彼岸的世界，可以重建雙方的和諧生活，具有著以死教生的心靈撫慰功能，也藉此激發人們承先啟發的生命承擔與自我負重的責任感⓮。

在原始宗教時期已有著繁複的儀式行為，這些禮儀活動是先於文字而存在，是與原始文化的傳承方式緊密相聯，通過世世代代的積累而發展起來。周公的制禮作樂，實際上是對史前時代留傳下來的禮樂習俗重新加以整理與改造，是以作為穩定階級秩序與加強統治的一種制度與手段⓯。喪葬一直是極為隆重與莊嚴的儀式活動，遠超過各種禮儀活動，更重視順應人情的社會教化，除了表達對亡者的哀思與懷念外，更重視對生者的協助，來調適與舒解面臨死亡時的悲傷情緒，經由儀式來宣洩內在痛苦的情緒，這是一種以死教生的儀式作用，讓人們在死亡儀式中獲得更多的心性教導，重視生命存有的價值，積極重建和諧的生態環境。

儒家完全繼承了周文明的禮儀文化，以喪葬儀式來作為人們心理情感的生活規範，不是訴諸於死後世間的靈魂信仰，而是著重在對生者的人倫教化上，來建構天理人情的生存秩序。儒家是要求人們要勇於面對死亡，承認死亡是無法逃避的生命現象，可以經由禮儀的操作來教導人們尊重死亡，進而珍惜短暫的存有生命，繼承亡者的遺志來實踐自我存有的價值。儒家不只是「以生制死」，進一步追求「以死教生」的禮儀教化責任，主張「事死如事生」，在「事死」的喪葬儀式中實踐「事生」的仁愛之德，教導人們還是要稟持著克己復禮的道德修持，在死亡儀式中更要堅持人倫教化的責任，喪禮不僅象徵著子孫延續著祖先的血緣生命，更是體悟善化生命的教育場所，在行禮如儀中傳承了生存的智慧。

從先秦以來喪葬禮儀深入到各地的生活習俗之中，展現出傳統社會重死重喪的文化傳統，重視最終生命結局的社會教化功能，實踐「以死教

⓮林素英，《古代生命禮儀中的生死觀》（台北：文津出版社，1997），頁261。
⓯楊向奎，《宗周社會與禮樂文明》（北京：人民出版社，1997），頁235。

生」的人際倫常法則，經由整套繁複的禮儀操作程序，反複灌輸集體的生活經驗與倫理規範，帶有著勸善教孝的道德傳承使命，延續著代代相傳的宇宙觀、人生觀與社會意識。各地的喪葬禮俗雖然遵循著周代的凶禮制度，各自有所增減，展現出各自的習俗特色⑯。喪葬禮儀在民間社會的廣泛流傳，是集體共有的智慧與情感的展現，在勇於面對死亡的儀式過程中確立生命的自我的意義與價值，雖然人們也有不少與死亡有關的禁忌，但是也自覺到死亡終究是不可逃避的生命現象，唯有積極的禮儀參與才能了盡人倫的責任。

「以死教生」是用來補充「以生制死」的信仰內涵，在原始社會已有相當講究與複雜的喪葬習俗，有包括對屍體的處理、哀悼、埋葬、祭奠等行為，到了周公的制禮作樂進一步地轉俗為禮，建立起統治者規範的禮儀制度。此套禮儀制度早已成為民間社會深層的結構文化，用以維繫社會倫理正常的運作秩序，不僅坦然地接受死亡的事實，還經由繁瑣的儀式細節，教導生者體悟生命的本質內涵，更要珍惜生時的身心安頓與人倫法則。死亡是人生必經的過程，也是生命教育的最好時機，傳遞「以死教生」的生死信仰，在集體性的禮儀操作下能各安其位。

肆、各種生死信仰的加入

以上生死信仰的四大主題，隨著社會各種宗教的蓬勃發展，其內涵也隨之補充與擴大，道教是本土化的宗教，其生死信仰是延續著原始宗教、道家、儒家等傳承而來，基本上是涵蓋在此四大主題之內，道教較具特色的生死信仰為長生成仙，可以歸屬在死而不絕的信仰範疇之中，其各種成仙的修鍊方法，豐富了以生制死的信仰文化內涵，提供了具體的養生理論與方法。道教對傳統社會生死信仰影響最大的是其特殊的法術文化，主要有三大系統，即養生之術、占驗之術與役使鬼神之術等⑰，發展出龐大的

⑯石奕龍，《中國民俗通志喪葬志》（山東濟南：山東教育出版社，2005），頁7。

齋醮科儀文化，包含喪葬時專門用來開度拯救亡靈的科範儀式。

道教養生術種類繁多，主要可分為外服與內鍊等兩大類，所謂外服是指外在服食術，以服用藥餌以求延生乃至長生，藥是指丹藥、草木之藥等，包含食物，泛指各種營養品，來救治與調理身體，有著一定的保健與醫療的功效，進而促進體內精氣神的和諧規律，契合天地氣化的運行原理，能守氣合神以成仙。外服是較簡便的方法，道教還有各種較為複雜的內鍊工夫，直接針對體內精氣神進行各種修持的鍛鍊方法，從意念行氣來和調臟腑與疏通經絡，能保養元氣達到形神合一的境界，契入天人相應的道化生命。道教種種的養生技術，是以精神內守的方式來提昇肉體的生命作用，在形神合同的神聖體驗下證得長生之道⓲。道教豐富多樣的養生技術，擴大了人們對生死信仰的追求與實踐，從肉體的衛生保健中來領悟生死與超越生死。

道教占驗術強調天人相互感通的神聖經驗，更加地肯定天地萬物的運行原型與法則，與人體的吉凶禍福是全息般的相互對應，彼此間存在著同源同構的互滲關係，可以經由各種象術符號來推演出符驗的訊息，最常用的是陰陽、五行、天干、地支等術數系統，占算人與天地潛藏的休咎網絡。道教的占驗術是承續著古老的巫術與方術，模仿人與天地的對應結構來占卜吉凶，大約可分為三大系統，一為與天文曆算有關的星占、式占等術，二為與「動物之靈」或「植物之靈」崇拜有關的龜卜、筮占等術，三為與人體生理、心理、疾病等有關的占夢、厭劾、祠禳等術⓳。道教多樣的占驗技術增強了傳統社會生死信仰的文化內涵，肯定人具有感通天地的超驗能力，能安然地渡過各種生死的關卡，引進宇宙的神聖能量來保障生命的存有價值。

道教役使鬼神術則是提昇了人與鬼神相通的生命形態，強調人可以憑藉各種神祕的方法來召請鬼神，來助人逆知禍福與消解災厄。道教的召請鬼神的法術極為複雜，在施法的過程中運用不少神聖性的象徵符號，比如

⓱鍾國發、龍飛俊，《恍兮惚兮——中國道教文化象徵》（四川成都：四川人民出版社，2007），頁 120。
⓲曹劍波，《道教心理健康指要》（北京：宗教文化出版社，2007），頁 22。
⓳李零，《中國方術考（修訂本）》（北京：東方出版社，2000），註 88。

特殊語言的咒語，神奇圖象文字的符籙，形體動作的步罡踏斗與手訣，還使用各種法器，如劍、鏡、杖、幡、印、天蓬尺、鈴、鐘與靈圖等，發展出龐大的法術行持的齋醮拜懺等科儀法事，來進行祈禱禳解、治病驅瘟、驅邪捉妖、超度亡靈等宗教活動⑳。道教運用這些法術科儀來強化人們應對生死的調適能力，以考鬼召神的象徵儀式來化解生存的災禍與疾病，除了養生的功能外，也具有送死的神聖意義，解救亡靈能化除死後幽明之苦，斷絕掉生前的種種罪業，實踐濟生度死的存有關懷。

道教的法事科儀也與民眾的喪葬儀式相互結合，在齋醮法壇中以神明的救苦力、濟護力、保安力等來為眾生濟度垂死與拔度存亡，以救度一切罪魂來實踐道教弘道度人的終極關懷。道教認為人們的存有之苦肇端於生前所犯之罪，導致在陰間受苦，須經由齋醮作為的種種功德，來替齋主度脫，使飽受寒庭夜苦的九玄七祖，都能滅罪消殃，永超五苦之鄉㉑。道教濟生度死的齋醮科儀，是可以撫慰民眾生存的種種苦難與災厄，滿足人們生前消災祈福與死後生天受福的願望，經由在齋醮壇場上向神明的懺悔與祈求，進而在神聖的感通下得以拔苦懺罪，安然度過生與死的人生歷程。

佛教也是重視濟度眾生的宗教，傳入中國後深入到民眾養生送死的生活禮儀之中，發展出各種禮佛懺悔的儀軌，來為眾生遠離諸難與消滅諸罪，期求生時的現世利益與死後的往生淨土。但是佛教對眾生的存有關懷是建立在其獨特的生死信仰體系上，最為核心的是輪迴的生命觀，強調靈魂除了不死外還會不斷地投胎轉世，依各自的善惡之業流轉於天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄等六道中，面對無窮無盡生死輪迴之苦。佛教認為生是苦死也是苦，是處在剎那不息的遷流變化中，開啟了苦海無邊的生死歷程，此一歷程有四：生有、本有、死有、中有等，所謂「生有」，是指靈魂受胎投身時的最初一剎那身心。所謂「本有」，是指從出生到瀕死的全過程。所謂「死有」，是指臨終時的剎那身心。所謂「中有」，或稱「中陰」，是指從死後到再生之間的過渡識神㉒。

---

⑳ 劉仲宇，《道教法術》（上海：上海文化出版社，2002），頁 307。
㉑ 張澤洪，《道教齋醮符咒儀式》（四川成都：巴蜀書社，1999），頁 260。
㉒ 鄭志明，《佛教生死學》（台北：文津出版社，2006），頁 2。

佛教這種死而再生的輪迴觀，主要在於教導眾生不要執著於有形肉體的生命形式，認為人的生命是四大與五蘊的因緣聚合，是由無明為緣，造業受果，造成生死輪轉不息的現象，此一現象稱為十二因緣或十二緣起，是因眾生各種身心造業而來的生存果報。人生在世是無盡的苦難歷程，有最基本的生老病死苦，還有怨憎會苦、愛別離苦與五蘊取苦等，生命走到盡頭，靈魂還是要飽受輪迴之苦，甚至因生前造諸重罪，墮入畜生、惡鬼與地獄道中受苦㉓。佛教的輪迴生命觀只是現象的描述，其目的是要救助眾生永離生死輪迴，證得熄滅一切煩惱與存有諸苦的涅槃境界。佛教是要人們擺脫對有形肉體生命的執著，體證解脫生死的究竟之道，契入本空無我的生命境界。

佛教是根據眾生不同的根基提供各種解脫生死的修行方法，號稱有八萬四千法門來方便濟眾，指引天下一切苦難眾生，都能在種種因緣聚會下徹悟生命的本質。佛教關懷的還是芸芸的廣大群眾，飽受生老病死折磨的造業眾生，指導他們理解造成生死苦果的惡因，致力於破除各種無明所造成的惡業，以及斷掉這些惡業所累積的罪報。所謂法門是指引人生超越生死的奮鬥方法，佛教將種種修持方法歸結為戒定慧等三學，所謂「戒」，是對自身行為的要求，致力於身口意的自我清淨。所謂「定」，是對身心更深層的精神鍛鍊，致力於思慮或感知的集中與淨化。所謂「慧」，是指心靈境界的啟發與開悟，已能參透宇宙真諦與人生實相。各種佛教法門在社會傳播，是藉助於眾生和合的因緣，來隨時方便教化，指引歸向生命的自我解脫。

佛教有龐大的經典體系，可以作為生死信仰的理論依據，內容可以說是博大精深，極為豐富多樣，但是真正會被民眾貫徹實踐的卻是具體修持法門的科儀法式，比如最常見的是禮拜懺悔的儀式，經由請佛供養的經懺儀軌來進行信眾身口意等三業的清淨，即以肢體的禮拜動作與口語的虔誠唱誦，來傳達信仰的敬意，以真心的懺悔業障來消除罪惡，以求內心的平靜與安定，進一步使得心靈得到淨化㉔。佛教對民眾的生死關懷，主要還

㉓鄭曉江主編，《宗教生死書》（台北：華成圖書公司，2004），頁59。
㉔汪娟，《敦煌禮懺文研究》（台北：法鼓文化公司，1998），頁362。

是透過道場法會的懺悔儀式，在佛前發露自己的罪業，進而要求自己修行諸善與永息惡業，可以在親近佛的法身中來開啟自身清淨的本性。這種佛教的禮懺儀式常被民眾運用到治療疾病、乞求幸福、追薦亡魂與度厄解困等現世利益上，導致民間各種懺悔、消災與度亡法會的盛行㉕。

佛教科儀也與民間喪葬禮俗相結合，發展出為亡者造福設齋的度亡法事。在印度已有為亡者追福的活動，喪家要代為亡者將其衣物遺產施予僧尼，或用其財物設飯食來齋僧，可以使亡者得到布施僧寶而來的福報，此習俗傳入中國後，於亡後三日設齋，請僧眾誦經超度，稱「三日齋」。後來發展成配合喪葬儀式的十個齋日，稱為「十齋」，即七七齋、百日齋、一年齋、三年齋等，增添了懺罪祈禱與超度亡魂的追薦儀式，來為亡者救拔苦難以赦免地獄之災。地獄是罪業眾生死後所苦之地，佛教則是要宣揚佛菩薩破除地獄救度眾生的弘願，以大慈大悲的本願精神來化除地獄惡業轉生福報，宣稱以造像、念佛、誦經、抄經、齋僧、敬僧等儀軌能避免地獄的受報㉖。

近代傳入中國的天主教與基督教等，是比佛教更重視死後救贖的宗教，主張上帝創造了宇宙，是一切生命的本源與庇護者，以其無上的榮耀來指引人們永生之路。基督宗教認為人有肉身與靈魂，肉身是物質性會消耗盡了，終有面臨死亡的一天，靈魂是精神體是源自於上帝，原本是不滅的，是可以直接返回上帝的左右，但是因亞當與夏娃偷吃禁果犯了原罪，從此在人間遭受一切生存的苦難，在臨終時靈魂要受上帝的審判，依在世所行的善惡判定賞罰，善人升天堂享永生，惡人下地獄後受永罰㉗。基督宗教教導人們只要相信上帝，信仰基督，就能得到上帝的寬恕與救贖，消除一切的罪惡，死後靈魂能升入天國得永生。

基督宗教比佛教更能坦然地面對死亡現象，不認為死亡是生命的最後結局，反而可以從肉體與欲望的束縛中超越出來，靈魂可以因信仰基督與上帝，經由死亡的過程從有限的生命過渡到永恆的生命。死亡是肉身的毀

㉕聖凱法師，《中國佛教懺法研究》（北京：宗教文化出版社，2004），頁402。
㉖莊明興，《中國中古的地獄信仰》（台北：台灣大學出版委員會，1999），頁113。
㉗羅光編著，《天主教教義》（台北：輔仁大學出版社，1985），頁150。

滅與消失，卻是靈魂永生的起點，可以在耶穌愛的赦罪與救贖下，因信仰而得到重生的契機，能得到上帝的接納，進入天國與上帝同在，永遠而不朽。人們之所以能獲得這種靈魂永生的恩典，來自於上帝之子耶穌基督殉身捨生的救贖大願，以釘上十字架的死亡來洗刷世人的罪，當人們相信耶穌，都能如耶穌一樣地死而復活，獲得新生與永生。信仰耶穌的人，可以在基督的救贖下，重新引歸於上帝的愛，脫離罪惡的奴役，蒙聖靈的光照，被上帝收納為兒女，成為天國的一分子，分享上帝的生命，不必再面對死亡的威脅，永遠不再受罪所帶來的審判。

基督宗教的永生是建立在對耶穌的信仰上，相信耶穌是上帝派臨人間的代言人與救世主，以自己性命的犧牲來代人償還所有的罪債，人們可以經由信仰領受耶穌救贖的聖恩，洗滌了原罪，恢復通向於上帝潔淨的人性，重回肉體之外的生命源頭，領受永恆的生命。基督宗教為了印證人與耶穌的永生恩典，主要有二種象徵性的「聖禮」，一為「洗禮」是死而復活的象徵，二為「聖餐」是印證永生之實在的象徵㉘。「洗禮」是人們信仰耶穌的根本承諾，公開承認基督為救主，經由洗滌的儀式意味著罪咎的洗淨，在歸入基督的當下有著出死入生的象徵意義，從此言行舉止都要效法耶穌，開啟永生的道路。「聖餐」是教會禮拜的主要聖禮，是以麵包來象徵基督的肉體，以葡萄酒來象徵基督的寶血，在儀式中象徵了人們分享了上帝的實在生命，可以跨越出死亡的界限永遠與主相聯結。

基督宗教對臨終者也有象徵赦罪的聖事儀式，稱為「終傅」聖事，可以使臨終懺罪的人因耶穌的恩寵而得救。「終傅」是為臨終信徒抹油祝福的儀式，象徵其靈魂被基督扶起與拯救。是由神父或牧師為臨終者抹主教施福過的聖油，或稱敷油儀式，敷擦臨終者的耳目口鼻與手足等處，念誦經文及祈禱，奉主之名來赦免其所有罪惡，然後施以聖餐，象徵基督進入臨終者的體內，引領進入上帝的國度，從此獲得永生。基督宗教是經由神的眷顧與拯救，擴大了人們勇於面對死亡的信仰力量，相信在上帝的憐憫與耶穌的贖罪中，肉體的死亡象徵著靈魂在天國的復活，死亡不再是生命的結束，而是進入永生的重要關卡，可以不必再為世間俗事忙碌奔波，能

㉘董芳苑，《宗教信仰與安寧療護》（台北：長青文化公司，2001），頁250。

以耶穌救贖後的新生命回到上帝的懷抱，享受著與基督同在的永恆安息㉙。

依據《聖經》的記載，基督宗教也有其自成系統的喪葬文化，有守喪與哀悼的喪禮，以及埋葬屍體的葬禮，其墳墓的種類有石洞墓、井墓、石室墓、石屋墓等。基督宗教的喪葬文化是不同於本土的喪葬文化，但是就禮儀的內涵來說，不是完全的對立與衝突，雙方可以各自依其生死信仰的內涵來相互調和，甚至可以發展出本地化的禮儀生活，即保留聖事不變的本質，把禮儀的語言、動作、儀式、標記、藝術等翻譯，可以採用當地的表達方式，或者將當地文化生活中的優良部分，採納於教會的禮儀生活當中㉚。這種禮儀本地化的發展趨勢，跨越了各民族與各宗教間的文化鴻溝，帶動彼此間生死信仰的交流與溝通，能相互理解與相互尊重。

傳統社會是以儒釋道的思想體系作為主要的生命意識，發展出深層的信仰主題與文化結構，但是面對著變革的當今時代與社會變遷，在全球化的發展趨勢下各種外來宗教與思潮的湧入，衝擊到原有權威性的價值規範，不得不接納各種外來優勢的文化體系，除了基督宗教深入社會基層宣教傳播外，新式教育也引介西方的知識傳統，關注到從古希臘時代以來蘇格拉底等哲學家有關生死課題的理論建構，對生命的認知各自有不同的詮釋體系，主要可以分成兩大系統，一是唯心主義的生死信仰，二是唯物主義的生死信仰。唯心主義以蘇格拉底、柏拉圖等人為代表，主張人的靈魂是獨立於人的肉體而存在，是高貴而不朽的，肉體是會死亡，人的靈魂可以托生於別的生物體中。唯物主義以赫拉克利特、德謨克利特、伊壁鳩魯等人為代表，認為人與萬物都是原子的運動，一旦死亡，一切事物也都隨之毀滅，靈魂不可能獨立而存在㉛。

在西方長期哲學思潮的發展過程中，有關生死信仰的論述也是極為紛歧，因時代、地區與學派的差異而形成各式各樣的論述主題。近代隨著社會結構的變更引進了各種哲學思潮，各種西方的生死信仰體系也對傳統社會造成不少影響，其中以唯物主義的衝擊最大，尤其是馬克斯主義的歷史

㉙潘美惠，《面對死亡——臨終教牧關懷》（台南：教會公報出版社，1998），頁 156。

㉚羅國輝，《禮者，履也》（台北：光啟出版社，1991），頁 221。

㉛楊鴻台，《死亡社會學》（上海：上海社會科學院出版社，1997），頁 65～69。

唯物論加上無神論的學說，否定靈魂的存在，也否定上帝、神與救世主的存在，不承認任何超自然與神祕的力量，強調人的活動是最高目的與最終目的。加上啟蒙運動後科學主義的蓬勃發展，將人的生物本能當作人的本質，認為一切生命的最終目標乃是死亡。這種勇於面對死亡的觀念是有其正面的價值，但是基於唯物的立場，也否定自古以來各種生死信仰的根本價值，導致人們只關心物質的肉體生命，忽略了精神性的信仰價值。

近現代哲學家也深入生死主題的討論，其中以存在主義的思潮對當代社會影響較大，是第二次世界大戰以後較為風行的哲學思潮，反應出人們對戰後社會激烈變遷的對應觀念與行為，對生命的存有與死亡傳達出濃厚的悲觀主義與虛無主義，不是偏重在精神性的靈魂，也不是偏重在物質性的肉身，而是強調人的真正存在，主張「存在先于本質」，認為人的生命就在於存在的自我創造，人是按照自己的意志，對自己進行設計、規劃、選擇而造就自身，使自己獲得本質。海德格認為人是向死的存在，每個人都註定要死，唯有面對死亡，人才能切身地意識到生命存有的價值，領悟到死亡是實踐我生命在此的完整意義。存在主義不談有靈魂的本質，而是著重在人客觀存在的主體作用上，死亡是最後的終結，此終結不是肉身的毀滅，而是通過死亡來展現出生命的本真性與完整性。

現代社會不只是傳播宗教信仰與哲學信仰，科學信仰也廣為流行，強調人類理性的物化成就，以科學知識作為社會生活的最高準則，認為物質利益是促進人類活動與社會發展的動力，反對各種求助神祕超自然力的宗教行為。科學信仰的昌行提供了人類富裕便利的現代生活，但是也造成生命理性與感性的對立，人們過度地依賴物質，導致外在生活凌駕於內在生命之上，遮蔽了對生死的和諧感受與需求，加速了貪生怕死的心態，誤以為熱戀生存與厭惡死亡才是人的天性，形成對死亡的漠視與對生存的及時享樂㉜。現代社會的民眾在生死信仰上是極為紛歧，各自有不同的觀念與行動，彼此的相互交錯與干擾下，也常造成固有信仰的矛盾與衝突，導致對生命的體驗失去了原本的信心與和諧，缺乏了積極挑戰生死的文化教養。

㉜靳鳳林，《死，而後生——死亡現象學視域中的生存倫理》（北京：人民出版社，2005），頁376。

伍、當代生死信仰的發展危機

傳統社會較為依賴精神文明，現代社會則是過度依賴物質文明，隨著科學技術的高度普及發展，自然科學與生存技術的結合，造成工業化社會的日益繁榮，在精密儀器的改良與創新下，現代人的社會生活是更加地富裕便利。科技鼎盛的物質文明，改變了人類原有的社會生活方式，人們把大部分時間花費在產品的製造、販賣與消費上，以及日常生活的種種層面，也都被科技所穿透，如交通的工具、時間的安排、工作的樣態、休閒的方式等，都離不開科技。當代科技發展改變了世界政經秩序，對於文化的各系統要素造成消極的影響，對於終極信仰與觀念系統發生了強烈的震撼與批判，進而對於原有規範系統造成了可能解體的危機㉝。

傳統社會的精神文明與現代社會的物質文明原本是並生，甚至相互依存。但是由於唯物主義與科學主義的崛起，加上與政經權力的相互結合，企圖以科技來取代傳統社會神話與宗教的地位，導致科學與宗教的對峙，物質文明與精神文明的分離，在理性知識的推動下，否定各種不能被科學檢驗認知的觀念與行為，將宗教等同於迷信，將終極信仰的精神文明視為迷惑人心的鴉片，甚至造成二者誓不兩立的文化對抗，進而對傳統價值規範的全面批判，營造出強烈反傳統的文化氛圍。這種文明的對抗，隨著政治權力與現代教育的擴張，成為現代社會主流的價值體系，標舉理性與科學的實證能力，視科學為人類生存的唯一真理，視精神性的信仰為無知的狂熱迷信，強調必須大力地加以排斥與破除，才能開創出現代社會新的生存秩序。

現代社會的精神文明除了遭受到意識形態的圍剿外，自身也缺乏與外在環境相互融合的調適能力，無法配合工業發展與經濟成長的速度，在傳統社會的解體之後，無法立即融入現代社會，甚至引發出種種衝突與對立

㉝沈清松，《解除世界魔咒——科技對文化的衝擊與展產》（台北：時報文化出版公司，1984），頁45。

的文化情境，導致精神文明的動搖與萎縮，逐漸失去主導的地位，淪落或放逐到邊陲地帶苟且存活。作為終極關懷的生死信仰，在科技時代的競爭環境下也逐漸地被人們輕視與淡化處理，僅傳承著膚淺的外在殯葬形式，不斷地剝落掉其內在的精神內涵，較少關心生命存有的永恆價值，把人類的命運交付在科技的手中，誤以為醫學技術可以解決生死大事，或者以豐富的物質享樂來優化存有的環境，就可以解消掉生死的悲情。這種精神文明的失落，是現代社會人們集體的共業，逐漸喪失自我生命的主體性，在外在物質的追逐過程中，掉落了自身意義的存有實現。

現代社會最大的特徵，是在於科技主導下政經與工商社會，追求現實生活的種種世俗利益，將民眾整合起來投入到經濟體系的生產與消費行列，強化了物質條件的生活需求，減少了自我生命探索的精神內涵，往往是以金錢與享樂的需求來進行生活的設計與生命的規劃。傳統社會的民俗生活與文化，是將個體擺在群體的倫理規範之中，以減少個人的欲望需求來維護集體的生存利益，個人是融入在社會的生活規範，吸收了共有的制度規範、行為方式、思維方式與精神內涵等，個人的生涯規劃是屬於社會文化的一部分[34]。現代社會的大眾生活與文化，則是以個人的生存利益為優先，重視個人消費的品味與能力，崇尚私人財產與追求利潤的資本主義，關心的是世俗的生活環境，較忽略精神層次的意義建構。

現代社會不僅愈來愈世俗化，也愈來愈庸俗化，偏重在以消費者喜好為主導的大眾文化上，加上傳播媒體無孔不入的大力渲染，整個社會隨著商業化流行風潮而起舞，是依群眾的趣味與狀況不斷地變遷與流轉。現代社會的價值走向，不是建立在精神觀念的智慧導引上，不再以倫理道德作為最高的指導原則，缺乏儒釋道等系統性的文化教養，更難以將物質功利的生活提昇到內在生命的精神層次上，反而著重在個人欲望的為所欲為，過度投合消費市場的利益需求，強調個人高於群體的獨立人格與生存權利，任何的信仰體系不再是現實生活的行為規範，人們可以隨著自己所好選擇信仰觀念，以及任意地依本能需求來行動，常以商品的交換關係來處

[34] 仲富蘭，《中國民俗文化學導論》（浙江杭州：浙江人民出版社 1998），頁480。

理人際的各種倫理生活，以金錢的買賣價格來作為社會關係的運作法則，文化的發展已被市場與商品的拜物教所掌控[35]。

所謂庸俗化，是指現實生活逐漸缺乏內在精緻深層的民俗規範，偏重在器物層面的外在具體的滿足與利益上，不必追究其背後淵源流長的文化體系，而是著重個人本能與欲望的實現，只求感官的一時所好而忽略審美與道德的體驗。現代人已不太關注生死信仰的文化內涵，大多是從經濟的立場將殯葬活動商品化，經濟條件好的人，以誇富的豪華喪事來表彰其特殊政經地位，經濟條件差的人，則是以草率簡陋的喪事來敷衍了事。這與厚葬與薄葬的文化形式無關，反映的是現代人商品化與物化的心態問題，喪事豪華不是厚葬，喪事草率也不是薄葬，厚葬與薄葬不是根據物化的經濟條件，而是來自於傳統的生死信仰，是依慎終追遠的孝道來選擇厚葬與薄葬。不管葬禮是厚是薄，民眾仍保有著虔誠的生死信仰，是發自於內心的禮儀實踐。

現代社會商品化與物化的現象是愈來愈嚴重，物質的科技文明逐漸取代人文的精神文明，人們偏重在生存利益的物質形式與現實效用，種種生命禮儀活動逐漸地被市場經濟的運作邏輯所支配，受到自由市場供需法則的效率操縱，忽略其背後原有的文化設置與精神價值。殯葬禮儀應是人們生死信仰的文化實現，貫徹事生與事死的生命情感，不必在物化的形式上奢侈浪費，也不宜草率了事，禮儀是要有隆重的物化場面，更要有莊嚴的信仰情操，現代人大多忽略了內在的信仰情感，反而致力於外在的禮儀排場，以其物質的消費能力來規劃其活動的大小，彼此間成為一種對等的價碼，有些人是以這些價碼來對喪家進行孝道的評價。在如此物化的生活情境中，生死信仰淪落為附屬的產品，人們在比價的環境中缺乏自主性的殯葬活動。

現代的庸俗社會是一個極度形式化的社會，在現實生活中人們仍需要各種禮儀的行為模式，來維繫人際間和諧的生存情境。但是在物化的科技時代裏，人們過度講究行為的功利與實效的性格，禮儀也淪落到只剩下工具性的作用，表彰其外在的形式來投合民眾的需求，成為一種滿足人們現

[35] 閻嘉譯，《通俗文化理論導論》（北京：商務印書館，2001），頁 73。

實利益的生存工具。當禮儀文化工具化與形式化後，現代社會雖然仍有相當龐雜人際互動的行為制度，卻只重視外在亮麗的形式主義，忽略了其內在深層的觀念系統與精神意識，造成陡有形式而無內涵的庸俗現象。當外在的禮儀轉變為行為規範的權威，形式也就成為最高的指導原則，人們致力於具象形式的相互競爭，流於「有禮無體」的形式主義之中，只有外在浮華的表現，缺乏內在真實的情感。

所謂「有禮無體」，是指禮儀文化重視外在形式的包裝，缺乏真實內涵的學習與體驗，雖然禮儀的形式極為亮麗周到，卻未能真正理解禮義的內在精神，也未能轉成相應於禮義的生命人格，即人們的禮儀行為與禮義心靈是有相當大的落差，當人們只致力於行為形式特別講究時，就可能更加地遠離原有的禮義心靈。這正是當代殯葬文化的最大挑戰之處，禮儀形式規模更加地富麗堂皇，卻未必具有著悲傷輔導的心靈撫慰功能，以及傳遞生死信仰的心靈教化功能，在行禮如儀的背後缺乏人性的相互感通，反而潛藏著各種未浮上台面的利益糾葛，表面的禮儀形式糾纏著各懷鬼胎的衝突心境。禮儀形式原本是用來調和身心的整體和諧，但是過度的形式化，反而造成更多的身心衝突危害到具體的生存情境。

當禮儀過度形式化後，原本來自生死信仰的精緻禮俗逐漸地衰退或消失，代之而起的可能是低劣的糟粕文化，導致各種陋俗的出現與流行，只講究外在形式的繁文縟節與奢侈場面，缺乏相應的生死信仰。但是也不能把傳統習俗全部視為封建陋俗，這種反傳統的心態，也是造成現代殯葬禮儀混亂的主因，舊的精緻禮俗一起被推翻，卻未能形成新的精緻禮俗，反而盛行的是各種庸俗的糟粕禮儀，造成不少光怪陸離的殯葬場面。禮儀是可以形式化與現代化，但是外在形式要與內在信仰相結合，必須著手重建新的生死信仰，領悟生命存有的精神形態，轉而落實為人際交通的形式規範，經由禮儀來強化生命的認知與實踐，更加地體悟到生死存有之理。

造成禮儀形式化最大的罪魁，在於現代人唯利是圖的功利心態，否定了精神性的生死信仰，只重視具體生存的現實利益，導致禮儀形式與信仰內涵是分離的文化現象，即禮儀歸禮儀，信仰歸信仰，二者成為可以互不相交的文化領域，人們可以純用功利心態來經營生命禮儀，不必考慮其背後的精神理念與生死信仰，只重視消費者的喜好與需求，追求禮儀商品的

互利買賣，變成了商品化與企業化的殯葬事業，甚至是在商言商的生命事業，只關注到與消費者之間的供給與需求的利潤，是基於財物等價的交換原則，成為雙方謀取生存利益的工具，完全忽略了禮儀原本的生命教育責任。

人性向惡是否定了數千年來人性向善的努力與奮鬥，重回人感官性的自我生命，強調個體的絕對自由，主張不受任何超自然信仰的束縛，完全由自我來確立人性的走向。這種絕對自由的人性觀，是重新建立出人生命的主體性，或是失落了人生命的主體性呢？人不只要求肉體生命的自由，更要追求精神生命的自由，人性本善是人類數千年來共同的精神創造，領悟到個體的自由是要融入到集體的自由之中，從個人生活的確定來保障社會秩序的穩定，發展出道德與倫理的人性規範，指導人性有著求真、求善與求美的精神生活。人性向惡是否定了人類的精神生活，強調以自我的人權來重新建構新的人際生存法則，在缺乏道德與倫理的相關指標下，將人性導向於各種衝突的生存情境。

現代社會在道德淪喪與倫理瓦解的情境下，是還給了人類絕對自由的生態環境，不必再有人性向善的壓力，也不必再受生死信仰的宰制，可以隨著眾人共同的喜好，來創造出個人或集體的通俗流行文化，建構出烏托邦式自我精神逃避的場域㊱。目前的生命禮儀正處在毫無章法的自由時代，人們可以不必遵守任何的生死信仰，比如婚禮可以不再有固定的模式，任何人都可以採用各種創新形態的婚禮，未來喪禮也可能不再依循既定的禮儀形態，亡者可以經由生前契約自己決定喪葬的方式，或者喪家可以突破傳統的規範，創造出與眾不同的喪葬禮儀。問題是這些新式的禮儀，可以促進社會的秩序和諧，還是會製造出更多的衝突情境呢？

陸、結　論

生死信仰與殯葬禮儀是經過了人類數千年甚至上萬年的歷史傳承，是

㊱楊竹山、郭發勇、周輝譯，《文化理論與通俗文化導論》（南京：南京大學出版社，2001），頁13。

集體面對生死存有的挑戰而來的精神與物質的文化創造，逐漸地從簡陋的形式發展成豐富的體系。殯葬文化雖然伴隨著不少的物化形式與禮儀形式，主要還是以生死信仰為核心，有其自成系統的精神性信念與思想體系。傳統社會在物質生產上可能較為缺乏，但是可以透過信仰的觀念系統來維持群體生活的和諧秩序，生死信仰是集體生活下共有的文化教養，是滿足生存需求而來社會活動與精神活動，物質生活雖然是社會活動的基礎，卻是以精神生活作為社會活動的導引力量，指導人們生命的目的追求與價值定向。傳統社會是以精神文明作為主導，來確立集體社會生活的文化準則，以堅定的信仰行為來維持生存的規範法則。

現代社會庸俗化的真正危機，在於人類生命主體性的失落，由於過度對外在物質的依賴，逐漸地遮蔽從原始社會傳承而來的生死信仰，輕視自我確證的生命活動，喪失了對人的本質的意義探尋，只停留在身體感性的情欲與本能需求，追求自我生存的舒適感與快樂感，人與社會都成為追求物質享受的附庸，切斷了人與神聖領域的交通管道，以貪生怕死的心態來了盡一生的歷程。人性向善的主體生命，似乎被各種人性向惡的生態環境所取代，在競爭激烈的現代社會中，隨著物質需求的增長導致精神信仰的匱乏，甚至為了生存的不擇手段，種種衝突的場面接連而三的爆發開來，造成現代人生活的不確定感，只能盲目地如漂泊浮萍般的活著，隨時接受著人性向惡的挑戰。

新的禮儀形式是要建立在新的生死信仰上，此新的生死信仰可以加入各種新的價值觀念，但是不能違反生命本質的主體意識，人性還是會朝向和諧的精神境界，必然是以「向善」來取代「向惡」的衝突，致力於求真、求善與求美的自我價值實現。這是人類特有的生命本性，是集體面對生死發展而成的信仰體系，是人面對天地時空而來的宇宙意識，理解到人的生命不是孤零零的存有，而是契合於天地運行之道，都是來自於道的開顯與發用，不管相信或不相信靈魂，生命的存有永遠是朝向純善的和諧境界，雖然現實世界一直存在著無邊的衝突與糾葛，人們必須不斷地面對禍福生死的挑戰，但是人還是可以擁有自我心性的主體性，相信有著超越物質存在的精神價值。

第五章　殯葬的表層葬制

壹、前　言

在原始社會已重視對亡者遺體的處理，發展出多種安葬亡者的方式，協助亡者的靈魂有所歸宿，由於各地族群文化傳承的差異，葬式的種類也極為複雜，隨著時空環境與信仰形態的不同，衍生出各種安置遺體的葬式文化，這是最容易觀察到的表層文化。在原始社會對遺體的安置，主要還是源自於靈魂觀念，深信靈魂是不死的，活時則寄居於軀體之中，死時靈魂會離開軀體到另個世界。

此時人類對靈魂死後世界的認知可能各自不同，導致對遺體的處理方式有些差異，主要可以分成兩大行為系統，第一種主張要保存遺體，這一類的族群較多，認為靈魂漫遊到另一個世界，還會進入自己的軀體作短暫的休息，有必要為亡者營造墓穴，以土葬為主，也有甕棺葬、崖葬、塔葬、防腐葬等。第二種主張要消滅遺體，這一類的族群較少，認為靈魂與軀體沒有必然的連繫關係，遺體反而成為累贅與多餘之物，其葬式有火葬、水葬、天葬、樹葬等❶。

貳、自古以來的各種葬式

一、土葬

❶王夫子，《殯葬文化學——死亡文化的全方位解讀》（北京：中國社會出版社，1998），頁76。

經由大量出土的考古資料顯示，保存遺體最普遍的方式就是土葬，土葬的由來極為久遠，比如距今一萬八千年前的北京周口店龍骨山山頂洞人的遺址，發現已有土葬的行為，並在亡者身上或身旁撒有赤鐵礦的紅粉，以及隨葬有生前使用過的裝飾品，顯示出當時人們已有靈魂與死後世界的觀念，相信靈魂還會復生，或者靈魂會過著與活著一樣的生活。到了一萬年左右的新石器時代，土葬幾乎廣為流行，早期大多將遺體直接通埋入土中，大約在六、七千年前已開始會使用各種葬具來裝殮遺體，埋入事先已擺好的墓穴之中，從土葬演變為墓葬，已有不少此時期的墓地被挖掘出來，如仰韶文化、大汶口文化等遺址，發現有公共墓地散佈在原始聚落的附近，此時可能大多以草蓆來包裹遺體，木制的棺槨葬具僅具雛形。

大約在五千年前新石器時代晚期，從母系社會過渡到父系社會後，如良渚文化遺址，墓葬已頗具規模，貴族墓地與平民墓地有著極強烈的對比，一般平民墓地多為小墓，已有墓穴或木質葬具，以及陶器的隨葬品與一件石鉞。貴族墓地則位於人工建造的高台土墩上，面積在上千平方米以上，為土坑豎穴墓，墓坑大且有講究的葬具，還有以玉器為主的大量隨葬品。依出土遺址史前時代的墓穴形制大約可以分成十類：一、洞穴土葬墓：遺體掩埋在活人所居的洞穴內。二、平地土葬墓：在野外平地上放置遺體與隨葬品，然後用土掩埋，或者在平地堆築土墩。三、長方形土坑墓：又稱長方形豎穴土坑墓，墓坑長方形，四壁平陡，口與底同大，多為成人單身葬。四、方形土坑墓：墓坑方形，四壁平陡，口與底同大，多為成人合葬墓。五、帶木棺或木槨的土坑墓：簡單的木棺，或者已有內棺外槨的棺槨墓。六、石棺墓：用石板砌成棺室。七、甕棺墓：埋葬甕棺，一般以豎放或橫置埋入土中。八、帶墓道並有封門的土坑墓：又稱凸字形土洞墓，墓室外有墓道，二者之間用木板封堵。九、圓形土坑墓：或稱圓坑墓，墓坑成圓形或橢圓形。十、積石冢：槨室用石塊、石板堆砌，室頂蓋薄石板❷。

土葬與墓葬是流傳最久與最為普遍的葬式，其文化內涵也最為豐富，進入到歷史時代以後，規模更為龐大，形式更為複雜，尤其是帝王或貴族

❷徐吉軍，《中國喪葬史》（江西南昌：江西高校出版社，1998），頁20。

的墳墓建築擬比宮殿，極為舖張豪華。在墓室方面已由木槨墓室轉向磚石墓室，有的大墓設有斜坡式墓道，頂部開天井，兩壁設龕，墓室繪有壁畫，隨葬品更講究種類的數量與質量的精巧，往往有如藝術的殿堂。因時空環境的不同，埋葬的方法更是五花八門，比如葬具的多元化，除了木棺外，還有石棺、陶棺、金屬棺，現代還有不銹鋼棺，還有配合各種宗教的葬式，其形態更為多樣。到了當代，人們在墓地的建築上更加講究藝術與人文的內涵。

二、火葬

所謂火葬，是指用火焚燒遺體，將骨骸或骨灰加以處理的葬式，早在原始社會就已有以火葬的方式來處理遺體，只是因遺體已被毀滅，在考古遺址上不易被證實。1945 年在甘肅臨洮寺洼山史前文化遺址中，發現三個灰色的大陶罐，其中一個盛有遺體火化後的骨灰，顯示火化遺體的葬式由來已久，人類早已有用陶罐裝骨灰的禮俗。1987 年在遼東半島新金縣雙房石棚墓葬中，發現有火燒後的尸骨，隨葬有陶壺與石紡輪等。在龍山文化、馬家窯文化、半山文化、小河沿文化、良渚文化、石峽文化等遺址中有類似火葬的行為，顯示新石器時代火葬已不是特殊的文化現象❸。

有關火葬，古籍是有記載的，顯示出當時的邊疆民族還保留火化的葬式，如《墨子・節喪下》曰：「秦之西有儀渠之國者，其親戚死，聚柴薪而焚之，熏上謂之登遐，然後成為孝子。」所謂儀渠在當今甘肅慶陽一帶，近秦國，為羌族的一支。又如《荀子・大略》曰：「氐羌之虜也，不憂其係壘也，而憂其不焚也。」《呂氏春秋・義賞》有類似的記載曰：「氐羌之民，其虜也，不憂其累，而憂其不焚也。」這種羌族焚尸的火葬，也見於後代史書，如《後漢書》、《北史》的記載，顯示古代氐羌、突厥等族都有火葬的禮俗習慣。目前在新疆、東北、西南等出土的考古遺址中也發現在中古時期各地的少數民族也多還保有火葬的習俗。

佛教傳入後，隨著僧人火化的禮儀，唐代以後佛教徒也逐漸接受與奉

❸石大訓、來建礎，《葬式概論》（北京：中國社會出版社，2004），頁 30。

行火葬的相關禮儀，到了宋代在民間更廣為流傳，宋太祖建隆三年（西元 962 年）下詔嚴禁火葬，但是起不了作用，當時不論貧庶富貴，亡者大多焚燒而葬，以都城汴京與河東地區最為盛行。到了南宋南方地區更加廣為流傳，蔚成地方風尚，以兩浙地區最為盛行。當時火化的骨灰有三種處理方式，第一種是骨灰收殮後，裝入陶罐、木匣、陶棺等埋入墓中。第二種是將裝骨灰的陶罐存放於寺院或漏澤園中，逢節祭奠。第三種是火化後採自然葬，將骨灰投入水中或棄之荒野，沒有墳墓不再祭奠，或者設祭於池邊或荒野❹。元代世祖忽必烈下令禁止火葬，但是民間仍廣為流行，真正嚴禁火葬的是明代，從朱元璋起官方不斷地嚴令禁止，火葬習俗才逐漸衰退，清代滿族入關前也採火葬，入關後康熙與雍正嚴禁火葬，並以連坐方式嚴加禁止。

當代有些國家已全面地採用遺體火化，如日本政府要求遺體火化後以骨灰土葬，類同於宋代第一種的火葬習俗，本質上還是土葬，只是埋的是骨灰，也講究火葬的葬具與墓葬形制，可供後人奠祭，墓地可以設於寺院、神社等宗教場所之中，或集體公墓。大陸的中共政府也大力地倡導火化，鼓吹火化的科學性，火化後允許土葬，大部分的都市人民選擇的是火化後再土葬，少部分選擇寄存墓園骨灰室，或者採自然葬如海葬等。我國政府在法律上沒有規定民眾的葬式，近年土葬有逐漸減少的趨勢，遺體火化的比率逐漸增高，骨灰可以葬於家族墓園，大多則安放在納骨堂塔，也有的採樹葬、海葬等自然葬。

三、水葬

所謂水葬，是將亡者遺體投入於江河湖海等水中的葬式，或稱為自然葬，可以分成直接水葬與間接水葬等兩種。直接水葬是將亡者遺體直接投入江河或大海中，有的是將棺材放在海邊，等海潮漲起直接隨波浪流入大海。間接水葬是將遺體火化後，將骨灰撒入江河湖海，此種葬式大致上是佛教的影響而形成，在唐代已有相關水葬的記載，有的是將裝骨灰的葬具

❹張捷夫，《中國喪葬史》（台北：文津出版社，1995），頁 232。

直接沉之於海，宋代流行拋灑骨灰的自然葬，有的放入撒骨池，有的直接投人入江河湖海之中。此葬式明代以後嚴被禁止，到了現代才又被接受，甚至政府還會擇期舉辦到大海中舉行水葬的儀式，大部分是喪家基於亡者遺囑的要求，會集合家屬與親朋乘船到海上舉行水葬的儀式。

直接水葬可能是源起於原始社會的葬式，是較為簡便的遺體處理方式，很可惜此方式很難留下可以考證的遺址，此一葬式仍被一些民族所保存與傳承下來，主要流傳於中國西北地區，在西藏的某些藏族，對於死於傳染病或非正常死亡的遺體，要求要舉行水葬，一般會用皮革等物品包裹後直接拋入江河之中。山岩地區的藏族，則是對正常死亡者採行水葬，將遺體屈肢捆成胎兒狀直接投入水中。藏南深谷地區的藏民因無法舉行天葬，全體實行水葬，四川省甘孜藏族也是全體實行水葬，將尸體屈肢，用繩綑綁，裹以舊衣或白帶，胸前縛一大石，直接投入水中，有的則是在江邊以刀斧肢解遺體後，投入水中❺。

間接水葬，是火化後的安葬方式，一般火化後是採土葬或塔葬的方式，少數是採水葬或其他自然葬的方式，在宋代大多以貧下人家為多，亡後無葬身之地，送終之具為務從簡處理，能送到寺廟寄存是較好的選擇，再不得已只好拋灑於山水之間，也有少數是居於佛教的信仰理念，火化後以水葬來回歸自然。當代隨著火化儀式的再度盛行，或者官方的宣導與鼓吹，火化後骨灰的拋灑葬也逐漸地被接受，其中以海葬、樹葬等較為重視。水葬的爭議性比較大，從環保的觀念與立場來說，骨灰的拋灑，是否會污染了水質與生態，破壞了自然環境，此一課題有待深入的探討與研究。

四、天葬

天葬又稱露天葬，或稱鳥葬、獸葬、野葬、棄葬等，可能源自於原始社會的棄屍葬法，主要是在藏族、蒙古族、門巴族等流傳，將亡者遺體完整或解體置於空曠高地，任由飛禽或野獸食之。藏族將天葬稱為「杜垂杰

---

❺陳華文，《喪葬史》（上海：上海文藝出版社，2007），頁169。

哇」，其意義為送尸到葬場，或稱「恰多」，意義為喂鷲鷹，本質上是鳥葬，以鷲鷹的啄食來解消亡者的尸骨。此葬式可能是原始社會流傳下來，也可能是受佛教的影響，認為此葬法將因肉體的消滅而使靈魂得以升入天國。將專門食腐肉的禿鷹視為神鳥，佛教主張將遺體留給有形的鷹鷲食用，也是一種布施，其功德不亞於財布施與法布施等，是一生終結時的最後功德，將因善報而升天。

藏族的天葬不是隨意的棄屍葬法，其儀式是非常講究的，要完成天葬要有三個要素：第一、天葬台：是天葬的場地，大多是天然的場地，也有寺院設計建設的人工場地，場址的選擇是極為慎重，要求地勢平緩開闊，向陽偏南面對東方。第二、禿鷹：要有禿鷹的出入，能生吞活剝各類動物，還能將骨頭消化殆盡，是解消遺體的最佳利器。第三、天葬師：是主持天葬儀式的宗教師，大多要精熟密教的佛理，能為亡者誦經超度與解罪，助其靈魂得以修成正果。出殯時也要選擇吉日良時，邀請親朋好友前來弔唁，大多選擇黎明之際，由同村的男性、旁系親屬與生前好友等，組成送葬隊伍，沿途不可停步與歇息，也不能回頭只能前進，直接送到天葬場。

依據拉薩地區的衛藏藏族的習俗，由家屬脫光亡者的衣服，以及解下身上佩帶的各種神符與裝飾品，使亡者盤坐雙手交叉於胸前，用亡者腰帶將遺體捆成蹲坐狀，用亡者生前的皮袍或毛毯等物包裹，以繩子攏住，停殯三天或五天出殯。出殯前，在放遺體的地方到家門口劃一道白線，由孝子沿著白線背著遺體到門口前，象徵以盡孝道，再由天葬師將遺體背走。遺體運到天葬場後，先將遺體安置在天葬台上，在附近設置松柏香堆，上面撒血、脂、肉等三葷與酥、乳、酪等三素與青稞酒，由天葬師念經超度亡魂，一面持咒，一面用刀肢解遺體，將肉剔下來切碎，將骨頭砸碎拌入糌粑，和著血水搓成一小團，點燃香堆，象徵亡者駕雲氣升天，也是對禿鷹的邀請訊號，當神鳥飛臨天葬台，送葬者低吟聖歌悼念亡者，天葬師誦經且開始餵鳥，把遺體全部吃盡，表明亡者生前沒有罪過，靈魂得以升天，若未食盡，則象徵亡者生前有罪不能升天❻。

---

❻石奕龍，《中國民俗通志喪葬志》（山東濟南：山東教育出版社，2005），頁

五、樹葬

早期的樹葬，可以視為是天葬的一種，或者稱為風葬、掛葬、空葬、懸空葬等，是一種古老的葬式，也許可以推原到原始時代。是將遺體架在深山或野外的大樹上，任其腐爛風化，或者任由鳥類啄食，隔段時間後才撿起骨頭埋葬。這是一種特殊的二次葬，以自然的方式來化解遺體，最後拾骨再葬，是不同於棄屍葬法，還是回歸於土葬。此葬式在史書上有一些的記載，如《魏書》、《周書》、《北史》、《隋書》、《舊唐書》等都有相關樹葬的描述，主要流傳在東北與西南地區的少數民族，有的還延續至今。

從樹葬的葬式與木架結構的狀況，大約可以分成下列四種類型：第一種懸尸於樹：將裝尸體的葬具比如竹筐等物掛在大樹上，或稱掛葬。第二種縛尸於樹：用藤條或繩索直接將遺體捆縛於樹上，是較為原始的葬式。第三種置尸於台：在大樹的兩枝樹枝上，舖上樹枝構成小平台，再將遺體放置在平台上。第四種置尸於架：完全由人工在地面上搭造露天木架或竹架，在上面放置遺體。以上四種葬法，可能與古人的樹居習慣有關，也可能來自該民族的靈魂觀，有助於靈魂自由地回歸本源，轉換成新的靈魂進入更美好的境界❼。

現代所謂的樹葬，則是採間接的葬法，是將遺體火化後的骨灰植存或拋灑在大樹周圍，是火化後骨灰的一種處理方式，突破人們保存骨灰的觀念，讓遺骸直接回歸自然。樹葬不是隨便選一棵大樹就可以任意植存或拋灑，必須是在公墓的範圍或特定的專區。可以在大樹上掛上某些標誌，規定百年內不可砍伐，可供子孫們憑弔瞻仰。此葬式有助於土地的節約與環境的綠化，逐漸地被政府與人們所重視。

六、甕棺葬

49。

❼鄭曉江主編，《中國死亡文化大觀》（江西南昌：百花洲文藝出版社，1999），頁202。

甕棺葬是以陶甕或陶罐等為葬具來安置亡者的遺體或骨骸、骨灰的葬式，在新石器時代就已存在的葬法，由考古資料顯示在史前文化遺址中有近百處，發現的甕棺葬有一千多座，大多集中在黃河中游與長江中游地區，應是屬於土葬的一種，但是後代也有將陶罐丟入水中的水葬，也有將陶罐進塔的塔葬。此葬式是製陶技術發明後發展而成，應為新石器時代後期的現象，以仰韶文化遺址發現最多，應是原始社會最盛行的地區，可能與當地製陶的流行有密切的關係。

原始社會的甕棺葬主要有兩大形態，第一非裝入葬：用陶器套頭或蓋頭，或者套住上半身，為仰身直肢的葬法。第二、裝入葬：將遺體全部放入甕內，大多數用來埋葬小孩，少數用來埋葬成人，小孩採全軀放入，大多為仰身直肢，也有仰身屈肢，成人則為二次葬，只裝入主要骨骼。甕棺的放置有豎立、斜置與橫放等三種方式，墓壙的形制有長方形、橢圓形與圓形等三種，底部與周壁大多沒有規則，可以置棺埋葬，隨便處理而已。

這種葬式也在少數民族地區流傳，是用在二次葬或非正常死亡的案例上，如水族認為患痲風病與難產而死等人，其陰魂會傳染給後世，必須火化後將骨灰盛入陶甕，深埋於土，此葬式具有公共衛生的觀念，顯示出人們的生存智慧。當代隨著火化的普及化，陶罐是必備的葬具，接著或土葬或塔葬，台灣近年來火化後陶罐以進塔安葬方式為多。

七、崖葬

崖葬，又稱懸棺葬、崖洞葬、崖緣葬、龕穴葬、崖墓葬、岩洞葬、崖墩葬等，是將遺體或棺材安葬在懸崖峭壁的葬式，可能與原始社會的岩居生活有關，流傳於中國南方地區、東南亞與南洋群島等地，現在大多已成為歷史遺址。因安葬的場所與形態的不同，崖葬可以區分出幾種形式。所謂「懸棺葬」，是將棺材放置在懸崖絕壁的天然崖洞與裂隙中，或者人工開鑿的洞穴中，一般選擇與江河大海相連的懸崖峭壁上。所謂「崖洞葬」，是將棺材安放在懸崖峭壁的天然崖洞上。所謂「崖緣葬」，是將棺材安放在懸崖峭壁邊緣的天然崖縫中。所謂「龕穴葬」，是在懸崖峭壁上開鑿出龕穴，僅可以放下一具棺材。所謂「崖墓葬」，是在山崖的壁面上

開鑿出葬室，從外面是看不到棺材，墓穴是封閉的。所謂「岩洞葬」，是將棺材放進天然幽深的石灰岩洞中，又稱幽岩葬❽。所謂崖墩葬，是將棺材安放在山崖的頂部，或山崖高處的墩台上。

作為棺材的葬具主要有二種，第一種是木質棺材，是葬尸用的，第二種是陶罐或瓷缸，是葬骨用的，應為二次葬。以木棺葬具最為常見，是由質地堅硬的木頭挖鑿而成，其形狀有船形、圓桶形、長方形等，船形棺頭尾上翹，如小木船，船倉放置遺體，加蓋密合。圓桶形與長方形等棺，雖然不是顯著的船形，大多是木頭半開剖成，似獨木舟，四川船棺內還有木棺，船棺有著槨的作用。這些近水而居的民族，大多源自於古代濮越族，慣於水上的用舟生活，視船為靈魂歸宿的載體，以船為棺是相信亡者的靈魂會被載回原鄉，或者因位於高處而易於榮登天界。這是將水上之舟與山崖之穴連接起來，象徵著靈魂歸宿之地，可以使祖先的靈魂得到永久的安寧，進而能庇佑子孫。

如何將棺木與隨葬物品升置到懸崖峭壁之中呢？根據歷史文獻與實地的考察，有下列方法：一、棧道法：崖壁距江面不高的情況下可採此法，鑿孔打樁以架橫木，將棺木層層的往上送到洞口，完成後除去棧道。二、懸索下弔法：從山頂上用繩索將棺木弔下到崖洞中。三、懸索上弔法：是利用絞車與滑輪的機械原理，以繩索將船上的棺木上弔到崖洞之中。四、堆土法：在較低的岩壁上築土架台，將棺木放進岩洞後，卸台撤土。不管用什麼方法，最重要的是為何要耗資動眾地將棺木放進崖洞中呢？應該是來自於民族的信仰觀念而形成的殯葬行為，除了祈求祖先升天外，也具有保存祖先遺骸的目的，有祕藏祖骨與俾人獸不得侵犯的作用，使亡靈能賜福與保佑後人❾。

八、塔葬

塔葬即是以塔為墓，主要是受佛教的影響，是安葬僧人的方式，將遺

❽羅二虎，《魂歸峭壁——懸棺與崖葬》（四川成都：四川教育出版社，1998），頁18。
❾陳明芳，《中國懸棺葬》（重慶：重慶出版社，1992），頁28。

體火化後將骨灰安葬在塔內的葬式，源起於佛陀寂滅遺體火化後，弟子們基於信仰需求建立佛塔來供養其舍利，發展出佛教的塔葬文化。中國僧侶死後，依其在佛門的地位或對佛教的貢獻，安置或大或小的墓塔，有的僧侶不能獨享一塔，則安葬於普同塔，與其他僧眾遺骨同處一塔，導致不少佛教名山寺院，墓塔也成為其叢林建築的特殊景觀，如河南省登封縣少林寺的塔葬群最為壯觀。唐代有些皇室成員因篤信佛教而興塔安葬，此風尚逐漸地流入民間也有佛教居士採用塔葬。

塔葬主要是一種二次葬，將火化後的骨骸或骨灰安置在佛塔中，佛塔主要分成三個部位，即塔剎、塔身與塔基等，塔剎是墓塔的頂端部分，早期遺骸是放在塔剎，稱為塔剎厝。塔身或稱塔瓶，是塔的室內部分，藏傳佛教的喇嘛大多安放在塔身中，稱為塔身厝。塔基或稱塔底，位於塔的地下，中國僧眾基於入土為安的觀念，大多將遺骸土葬在塔下，有的在塔下建地宮安置，稱為塔基厝。極少數是採類似不腐葬的一次葬，即遺體不會腐爛，以金身安置在塔中，大多是有修持的高僧大德，藏傳佛教如達賴、班禪等活佛，或大寺院的住持，其遺體經由防腐的特殊處理，安置在佛塔中。

塔葬是一種變形的墓葬，塔原本是懷念佛陀的標誌，是宗教的象徵物帶有弘揚佛法的作用，以塔來安葬僧眾，有著生命昇華之意，象徵亡者已證得涅槃，以塔象來讓後人景仰與膜拜，共同來推動佛陀的教法。一方墓塔就是一處膜拜的場所，可以幫助人們感悟佛法的啟示，也被民眾視為是祈福免災與延年益壽的場所❿。當代的塔葬有納骨塔或納骨堂，可以不是塔的形態，也可以採堂屋的方式來收納遺骨，甚至也有採一座獨立的牆壁來收納遺骨，稱為納骨牆。在今日由於土地有限，不宜再開發大面積的墓園，較不佔空間的塔葬，有逐漸風行的趨勢。

九、不腐葬

不腐葬可以分為自然不腐葬與人工不腐葬等兩種，所謂自然不腐葬，

❿鄧卓明、鄧力，《中國葬俗》（重慶：重慶出版社，1992），頁 60。

是在特殊的自然環境下，形成不腐的乾屍，這種葬法本質上就是土葬，是自然條件的配合下有了防腐效果，造成的蔭屍現象，這不是有意的不腐葬。所謂人工不腐葬，是經過人工的特殊處理能永久保存遺體的葬式，最著名的是古埃及的木乃尹葬，其方式是切除與拿出遺體的內臟，經過消毒與防腐的處理，吸乾水分後，在遺體上塗上一層油膏與松香溶液，再用白色麻布將遺體包裹起來，將遺體雙手交叉在胸前，放入棺材中。

佛教僧侶的坐化是一種特殊的不腐葬，是經由長期的修煉，以結跏趺坐的方式而圓寂，將此坐姿遺體放入缸中，用石灰與木炭將肉身圍於當中然後封缸，在缸外四周撒上生石灰，此儀式俗稱為坐缸，超過三年後開缸，往往肉身不腐敗且能栩栩如生，信徒裝以金身來膜拜，稱為肉身菩薩。藏傳佛教的肉身塔葬則是經過防腐的處理，是屬於人工的不腐葬，其方式有三種，第一種是採用特製的香水來反覆地擦拭遺體，然後裹上綢緞，定期更換，迅速地吸出體內水分。第二種是取出內臟，裝置在木箱內，將體內與四周填滿炒熟的鹽巴與香料來吸出水分。第三種是用鹽水、香料與黃土合成泥巴，塗在遺體內外，反覆更換，直到水分完全吸出。經由以上三種方法，最後塑成金身保存。

這種不腐葬也出現在當代，基於對領袖的懷念，以水晶棺作為葬具，此棺硬度高與密封嚴，水晶折射的特殊光線有防腐的效果，透明的隔層便於人們的瞻仰與懷念。除此以外，為了讓民眾能長期地瞻仰領袖遺容，還須配合科學性的防腐處理，進行定期的例行檢查，以及補強防腐措施。目前殯儀館在出殯前，遺體冷凍後也會進行防腐處理，以便整容化妝，讓家屬能瞻仰最後的遺容。遺體的不腐只是短暫的過程，滿足民眾的追思，最後還是要入殮安葬。

十、其他葬式

以上九種是從原始社會流傳下來的常見葬式，有的可能已成為遺跡。另外還有一些傳說中的葬式，可能是曾經發生的現象，如腹葬，是將死者分而食之的葬式，或許在原始社會出現過，在非洲的原始部落曾有過這種現象，但是進入人文社會似乎已無法容許此一葬式，也難被宗教信仰所認

同。又如室內葬，是將遺體埋在日常生活的居室中，也可能出現在原始社會，被一些較為原始的部落繼承下來，大部分也都是過去式，這些部落不再有這種習俗。又如野葬，將遺體拋置在荒野上，類似天葬，也可能在原始社會出現過，或許某些少數民族昔日也有過類似的葬式，目前大致上人們已不太接受此一葬式，若要實施自然葬，也是先將遺體火化後，將骨灰灑在大自然中。

也有一些是現代人發明的新葬式，如太空葬，如發射衛星將骨灰送到太空，隨著衛星在太空漫遊，這種衛星外層塗有高度反光材料，家屬們可以透過望眼鏡來遙望與祭拜亡者的在天之靈，這種高科技的葬式，也只能偶一為之，不能成為常態的葬式。還有冷凍葬，將遺體冷凍冰存起來，等待未來科學更為發達，能讓亡者重新復活。科技的突飛猛進，雖然帶給人們許多便利，企圖滿足不可能的願望，但是值得追問的是復活的意義是什麼？肉體的永生或常在，是人們要追求的生命意義嗎？

回歸自然的骨灰葬，逐漸被現代人所接受，除了海葬與樹葬外，也有人發明了比較新的葬式，比如煙火葬，將骨灰放入煙火中，隨著煙火將骨灰灑落在天際之中，在耀眼中有其浪漫。還有珊瑚葬，將骨灰與混凝土拌在一起，製成人工珊瑚礁，沉入大海之中，可以永遠與大海為舞。問題是自然葬的背後是基於何種文化心理，是實現亡者的願望，還是子孫們的隨意作為，如果是後者的話，後人是不能為亡者作主，這是對亡者的不尊重與遺棄，是不符合人性的作為，是不值得鼓勵與推廣。

參、各種墓葬制度

土葬、棺葬與墓葬等結合起來，是人類最為普遍的埋葬方法，從原始社會跨越時空延續到現代社會，其內容極為豐富多樣，比如就埋葬的次數來說，主要可以分成一次葬與二次葬，所謂一次葬，是指對亡者遺體進行一次性的處理，即埋葬以後就不再任意遷動，這是最常見的埋葬方式，符合人們安土重遷與入土為安的文化觀念，埋葬象徵了亡者的最後歸宿，從此人鬼兩分，彼此互不往來。所謂二次葬，是對亡者的遺體或骨骸進行二

次或二次以上的處理，比如二次的土葬，稱為撿骨葬或洗骨葬，即土葬後幾年，待遺體腐化後，將骨骸收起來再葬一次，常常採家族成員合葬的方式。或者火葬後將骨灰收集起來，再行土葬，也是二次葬，傳統樹葬後撿骨再進行土葬，也是二次葬。台灣漢人大多採取撿骨的二次葬，近年來偏向於火葬後的二次葬，二次葬的場所除了傳統墓地外，也逐漸朝向塔葬的方式。

就棺葬時遺體的身軀姿勢也有各種不同的擺置方法，有仰身葬、側身葬與俯身葬等，就肢體的放置方法，有直肢葬、屈肢葬、蹲肢葬、斷肢葬等，顯示出因宗教信仰與生活習慣的不同，對遺體的擺置方式就有很大的出入，就常見的方式來說，主要有下列幾種：

第一、仰身直肢葬：最悠久與最普遍的葬法，從新石器時代延續至今，採正面而臥與四肢伸開的方式放入棺材，這是最自然的仰臥姿，面向上，下肢靠攏伸直，兩臂大多伸直放在兩側，有的是置於小腹上。從大量新石器文化遺址來看，此葬法在當時是極為廣泛流行，大多是單人仰身直肢葬，也有雙人仰身直腹葬，是將遺體仰身直肢放進棺材，再抬到墓地埋葬，象徵亡者可以永息於地下。

第二、側身直肢葬：在新石器時代也有發現側身直肢葬，如馬家窯文化、齊家文化等，將遺體身體側臥，雙手垂直貼身，兩腳伸直並攏地放進棺材。有些民族如仡佬族、拉祜族、傈僳族等採用側身直肢葬，有的認為亡者的睡法不能與生者相同，否則亡魂會回家作祟。

第三、蹲式屈肢葬：這是一種常見的屈肢葬，所謂屈肢葬，是將遺體的肢體彎曲與緊縮後放進棺材，所謂蹲式是如生人蹲坐姿勢，雙手拳縮，脛骨緊貼，臀部不下地，兩腳儘量靠近臂部。在廣西桂林甑皮岩遺址，發現新石器時代的蹲式屈肢葬，有些西北民族還保留這種葬法，其目的有些學者推測為屈肢合乎休息或睡眠的自然狀況，有的認為這種姿式象徵胎兒在母體的樣子，死後將回到其所生的胎盤裏⓫。

第四、臥式屈肢葬：是以臥姿的方式加以屈肢，將雙手及雙腳折疊起來緊緊地靠近身體。其臥姿又可分為仰臥、側臥等二種，西北地區新石器

⓫ 萬建忠，《中國歷代葬禮》（北京：北京圖書館出版社，1998），頁161。

時代遺址有單人側身屈肢葬，四川巫山大溪文化遺址以仰身屈肢葬為多，雲南獨龍族認為死亡是一種不醒的永眠，要採用生前側身屈肢的睡眠狀態。

第五、俯身葬：俯身葬是一種較為奇特的葬法，將亡者作撲倒的姿態放進棺材，面部向下，下肢大多伸直，也有少數彎曲，兩手平放二側，也有交叉於胸前。在裴李崗文化、馬家濱文化、仰韶文化、半坡文化等遺址都發現此葬法，顯示此葬法出現的時間早，分布很廣，延續的時間也長，到了漢代以後此一葬法已不流行。有些學者認為此一葬法，是針對奴隸階級或非正常死亡者，也有學者認為此葬法也適用正常死亡，象徵亡魂可以更快地轉入本源世界。

第六、割體葬：又稱解肢葬，也是原始社會流行的葬法，在陝西、甘肅、黑龍江、福建等地新石器時代墓葬遺址中發現遺骸缺少腿骨、指骨與趾骨的現象，應是入棺前被割掉，其目的可能是以肢體的一部分來祭神，加強亡者與生者的情感連繫，或者使亡者了解生者是真誠的祭拜，另方面是加強血的助力，使靈魂得以快速回歸原鄉。

葬具是用來裝殮遺體的用具，統稱為棺材或棺槨，在新石器時代已有葬具，其質料有木棺、石棺、甕棺、鼎棺、樹皮棺、獸皮棺等，將遺體放置在特定的器具中進行安葬，因自然環境與人文技術的差異，葬具的材質、形制與加工等各自不同。從出土的考古資料來看，較早的葬具是石制或陶制，如江蘇灌雲大伊山遺址發現了六千年前的石棺墓，是以天然的石片製成，將石板嵌入墓坑作棺壁，覆蓋石片作棺蓋。在五千至六千年間西安仰韶文化遺址，已有用陶甕作為小孩的葬具，也出現了木棺墓，是由木頭加工成木板，搭接成長方形木箱作為葬具，在甘肅齊家文化遺址發現由一段獨木挖空而成的獨木棺，另外在江蘇南通吉家屯遺址中有樹皮棺，是由樹皮製成完整的棺具。在河南龍山文化、安鄉屈家嶺文化等遺址中，有以鼎作為葬具。

槨是指一種大於棺且環繞於棺的葬具，是棺外的套棺，是兩層棺，有的槨等於是墓室的壁，先建好墓室的槨，再將棺安置其中。木槨與石槨在新石器時代已經出現，在山東大汶口文化後期葬墓中，墓坑四壁以木材建築，上面再用木材舖蓋，形成木槨。陝西華縣元君廟墓葬遺址中，在土坑

墓穴的四周，堆放三至四層礫石，形成了石槨。在河南、山東的龍山文化，內蒙、遼寧的夏家店文化，青海馬家窯文化墓葬中都出現木槨與石槨墓⑫。槨的形成，可能與當時建築技術的發展有關，已有石頭或木頭建構而成的房子，進而仿照居室的建築，在墓穴中設計了石屋或木屋，讓亡者的棺材可以安住其中，顯示出葬具的演進與發展，與人類物質文明的技術發展有著密切的關係。

棺槨是如何發展的呢？《後漢書》卷三十九有類似神話的記載曰：「易曰：古之葬者，衣以薪，藏之中野，後世聖人易之以棺槨。棺槨之造，自黃帝始。」棺槨是否開始於黃帝的創造發明已難以考證，但是從這段引文中，可以得知新石器時代以前，使用的是軟包裝的葬具，如衣服、草蓆、獸皮等將遺體包裹起來，埋葬在荒野中，不築墳堆也不植墳樹，到了新石器時代開始講究葬具與墓地。有關棺槨的發展史，見於《禮記・檀弓上》曰：

> 有虞氏瓦棺，夏后氏堲周，殷人棺槨，周人牆置翣。周人以殷人之棺槨葬長殤，以夏后氏之堲周葬中殤下殤，以有虞氏之瓦棺葬無服之殤。

此段引文，是在說明各個時代所盛行的葬具，但不意謂著這些葬具是當時所創造發明的。有虞氏是三代以前的傳說時代，大約是四千年前到五千年間，瓦棺應為原始性土棺，或稱為甕棺，用火燒土為瓦或甕來盛放遺體。夏后氏是指三代的夏代，還是傳說的神話時代，在瓦棺上加上「堲周」，所謂「堲周」是指燒土為磚附在瓦棺的四周，即以磚作為瓦棺的槨。商代則已流行木製的棺槨，到了周代更為講究，除了木製的棺槨外，又在槨旁安設有荒帷，稱為柳置翣扇。在周代因亡者的年紀使用的葬具也有所不同，如十六至十九歲的長殤者使用棺槨埋葬，十二歲到十五歲的中殤者與八歲至十一歲的下殤者，以堲周埋葬，七歲以下的無服之殤用瓦棺埋葬。

透過考古資料可以考查此條引文是有些真實性，夏代除了貴族使用木棺外，平民都是用土坯環繞遺體四周作為葬具。到了商代中型墓以上棺槨

---

⑫陸建松，《魂歸何處——中國古代喪葬文化》（四川成都：四川人民出版社，1999），頁 182。

齊全，小型墓有的有棺槨，有的只有棺沒有槨。到了周代棺槨制度已趨於成熟階段，如《禮記・檀弓上》曰：

> 天子之棺四重，水兕革棺被之，其厚三寸，杝棺一，梓棺二，四者皆周。棺束縮二衡三，衽每束一。柏槨以端長六尺。

周代對棺槨更為重視，納入到封建體制之中定出不可逾越的等級規範，比如規定天子一槨四棺，此四棺的材質大小等都有明確的種類與尺寸的要求，連棺束的綑綁方式也有一定的規矩。此時採用的是多重棺槨，天子一槨四棺，諸侯一槨三棺，大夫一槨二棺，士一槨一棺，對於棺槨的裝飾與用漆也都有規定，根據《禮記・喪大記》的記載，君的裏棺用朱綠，用雜金丁，大夫的裏棺用玄綠，用牛骨釘，君蓋用漆三衽三束，大夫蓋用漆二衽二束，士蓋不用漆二衽二束等。所謂棺衽是指結連棺蓋與棺身的木榫，所謂棺束，是指纏繞在格外緊貼木榫地方的皮革、麻布或麻繩等，棺蓋合縫處的子母榫，大夫以上要用漆封閉，士則不用漆封閉⓭。從以上小處，可以看出周代以後的棺槨禮制已相當齊備。

到了漢代棺槨的等級差別更明顯，貴族大多用楠木、梓木等作成棺槨，百姓一般使用桐木、杉木或雜木等作成棺槨，貧困人家則有使用瓦棺。貴族的棺槨外要油漆與圖畫，內棺有特別的裝裱，用料愈來愈講究，比如要求外槨須用姜黃色的柏木來建，稍為「黃腸」，所有柏木的端頭要朝向內心，稱為「題湊」。「黃腸題湊」原本是帝王棺槨的形稱，漢代也賞給皇族勳臣做為特別的恩寵與優待。在棺槨的裝飾，以長沙馬王堆一號墓為例，有四層套棺，棺外有槨，第一層外棺為黑漆素棺，第二層為黑底彩繪棺，以黑漆為底，彩繪捲雲紋，上有百多個動物與神怪等，第三層為朱底彩繪棺，繪有龍虎、朱雀與仙人等祥瑞圖案。第四層為內棺，棺內髹朱漆，棺外髹朱漆，再飾以絨圈綿與羽毛貼花絹等，裝飾十分精美。

後代隨著金屬冶煉技術的發達，也有各種金屬打造的葬具，造價最昂貴的是金棺，大多是帝王或王公貴族才有，是較為罕見。鐵棺因易於銹蝕，也少人使用，較有人使用的是銅棺，但是因銅礦量少，不易普及。還

⓭李如森，《漢代喪葬禮俗》（吉林沈陽：沈陽出版社，2003），頁 82。

有其他礦物材質的棺材，如玉棺、水晶棺、水銀棺等，因材料較難獲得，更是物以稀為貴。到了西漢中期以後，隨著磚室墓與石室墓的崛起，造成棺槨墓的沒落，以磚造或石造的墓室取代了槨的地位，或者將墓室稱為磚槨或石槨，導致傳統土坑木槨墓的衰弱，著重在地下墓室的規模，仿照地面上的房屋建築，也講究地下墓室的仿木建築，貴族甚至發展出地下宮殿。

從墓坑到墓室，是傳統墓葬的一大改變，是按照房屋的形制來建造墓室，逐漸的宅第化，將墓室當作是亡者在陰間的居所，這種現象在商代的貴族的墓葬即已存在，到了周代在土坑豎穴墓的基礎上發展出洞室形墓，或者在墓葬旁設有車馬坑，與墓坑組成有機的整體。到了西漢時期洞室墓與空心磚墓逐漸取代傳統的豎穴土坑墓，初期空心磚墓規模不大，一般是在橫穴式土洞中砌築墓室，西漢中期空心磚墓頂部多搭成兩面坡的屋頂將狀，前壁搭成門的樣子，使其更像房屋。中原地區出現了小型磚砌成的磚室墓，到了東漢時期磚室墓已成為最常見的墓室形制，人們追逐墓室結構的複雜化與多樣化，大力模仿地上宅院的建築，在磚室墓中建有耳室、前堂、後室、側室等，耳室象徵倉廚與車馬所，放置陶器與車馬飾物。前堂象徵宴享之所，放置酒樽、耳杯、飯盒等飲食用具。後室與側室象徵寢居之所，放置棺槨⓮。

漢代的墓室墓，可以分成崖墓、土洞墓、空心磚墓、石室墓、磚室墓、壁畫墓等。所謂崖墓，是指在山崖或岩層中開挖出洞穴作為墓室，形制的規模大小不一，有單室、前後室與多室等三類，墓道為狹長的橫穴，或為小型的豎井，主要在河北、山東、江蘇、四川等地。所謂土洞墓，或稱洞室墓，以橫穴式的土洞為墓室，有的在前部一側或兩側設有耳室，墓道為長方形豎井或狹長形斜坡，流行於黃河流域與北方地區。所謂空心磚墓，是在橫穴式的土洞用空心磚砌成墓室，一側或兩側有耳室，規模不大，墓道為豎井式，多流行於中原地區，東漢時已被磚室墓所取代。所謂石室墓，是以石材為主砌成的墓室，石材大多是就地取材，也有從較遠的

⓮鄭曉江主編，《中國死亡文化大觀》（江西南昌：百花洲文藝出版社，1999），頁350。

山地運來，大多為王公貴族所採用，規模較大，到了東漢逐漸流行於民間，有不少小型的石室墓。所謂磚室墓，是以小型長方磚砌成墓室，其墓頂可分為圓弧形券頂與穹窿頂等，西漢中期流行於中原與關中地區，東漢流行於全國各地，墓室結構有單室、雙室與多室，有斜坡或階梯式的墓道，以便於出入墓室祭拜。所謂壁畫墓，是指在墓室的壁上繪有各種題材的彩色畫，有的則在石墓壁上刻上畫像，有的則將畫像磚嵌入墓壁。

在事死如事生的喪葬心理下，墓室成為住宅建築形制的投影，除了講究築墓的材料外，也力求模仿地面的建築形式，如墓室中有磚砌的角柱、欞窗、燈台、燈龕等，儘量地營造出與生前居宅相似的環境。墓室在建築上除了象徵在陰間的生活場域外，還要考慮類似建築物的防潮、防壓、防腐、防蛀、防獸等功能，有的還講究防盜，避免盜墓人的挖掘，需要在用料與設計上下工夫，比如在墓室內用木炭與青膏泥填實，具有防腐的作用，在青膏泥中加蓋一層大石板，具有防盜的作用。墓室除了實用的功能外，還講究藝術的美化功能，對墓室與墓道進行特別的裝飾，比如在墓壁上進行彩繪，從戰國時代到西漢時期，彩繪的內容大多以亡者升天的內容有關，頂部大多畫有天象圖，象徵墓室是與天地結合，企圖傳達靈魂不滅的思想，以壁畫來傳達順利升天的願望，反映出當時人們對死後世界的追求。西漢末年以後，除了墓頂仍繪有天象圖外，壁畫著重在描述亡者生前的地位、財富與生活事蹟，比如家居宴飲與舞樂雜技等場面，還有壁畫中有不少平安吉祥的圖案與圖像，這些藝術實際上是人們價值觀念的投射，從神聖性的宗教需求中逐漸強化世俗的生活需求。

墓室是在地下，那麼墓地上面如何處理呢？在新石器時代已有氏族的公共墓地，墓葬相當集中，有的排列井井有序，有的出現了繁複的疊壓現象，如襄汾陶室遺址的龍山文化墓地，印證了《禮記・檀弓上》引孔子的話曰：「吾聞之，古也墓而不墳。」又曰：「吾聞之，古不修墓。」是指早期人們土葬後不立土堆，也不栽樹作標誌，此「墓而不墳」的現象可能延續到周代社會。從出土的遺址來看，在新石器時代晚期已有墓上的標示物，比如遼寧牛河梁的紅山文化積石冢中，發現一個用三圈淡紅色的石樁圍成三層逐漸迭起的石壇，下埋有三具遺骨。根據考古資料顯示中原地區的墳丘大量出現，是在東周時期，甚至是在春秋時代左右，到了孔子時代

已對墳丘的高低大小與形狀已有一定的規範，孔子為其父母墓堆起四尺高的墳丘，應符合當時的禮制。墓地稱為墳，也有稱為丘、冢、陵、山等，或連稱為墳墓、丘墓、冢墓等。

從春秋時代以來，所謂墓地是指上有土堆的墳墓，可以供人識別，早期又為了避免他人破壞，儘量不留下墓上建築，僅以堆土為墳來自我辨識，但是可以從墳丘的大小、高卑、厚薄等，或者墓地種樹的多少，可以推出墓主的身分等級。比如天子墳高三仞，樹以松。諸侯一仞半，樹以柏。大夫八尺，樹以欒。士四尺，樹以槐，庶人無墳則樹以楊柳⓯。在墓地上搭蓋的建築物為祭壇，可能源起於新石器時代，到了戰國時代因應墓祭需求，建有簡單的祠壇，大多是貴族才有長久性的祠壇，並未普及發展。這些祠壇只是便於墓祭，未有標示身分等級的作用。到了秦漢以後祠壇真正流行起來，或稱為祠堂，成為專門祭祀祖先神靈的建築。到了西漢後期皇帝甚至下令官吏要營造墳墓與祠堂，不建祠堂反而成為違俗行為，祠堂成為官員炫耀身分與地位的表徵，從此，祠堂不斷地擴大與奢侈豪華，有了石材建築的石祠，更能長久的留存。

祠堂前建有木闕或石闕等高樓式建築，闕又分為單闕、二出闕與三出闕等，闕的多少、大小與雕刻等與墓主的身分與地位有關。現發現較多的是漢代墓闕，著名的有山東嘉祥縣武氏墓闕、四川新都縣王稚子墓闕、雅安縣高頤墓闕等。墓闕是由基座、闕身、闕頂等三部分組成，闕上勒題額或銘詞，標示官氏名字，或詳記歷官，或附記建闕年月。闕上施有雕刻，有人物故事、奇禽異獸、裝飾圖案等，有的雕刻精緻氣派雄偉。

更講究的王室官吏，會在墓前大道兩旁，設置有石柱、石碑、石人、石獸等物，有宗教性迎神護衛與鎮壓鬼魅的作用，也有世俗性表彰功名與地位的作用。此墓前石雕可能源自於上古的宗教信仰，到了西漢中期才逐漸被官員所推動，如名將霍去病墓前有躍馬、臥牛、伏虎、臥象、野人、蛙、魚等石刻，已是珍貴的歷史文化遺產。到了東漢王室官吏在墓前立石柱、設石人與列石獸等風氣更為興盛，石人與石獸大多是基於宗教性需求

⓯新穗，《人界與靈界——中國陵墓文化》（北京：朝華出版社，1992），頁13。

而設置的，象徵儀衛與辟邪的神物，石柱也具有神聖性的作用，標示墓前的神道，也有指引亡魂升天的作用，一般會在石柱上刻著亡者的姓名與官銜，在唐代只允許陵墓或部分嫡系皇族才能樹立石柱，作為告天的華表。

墓前的石碑稱為墓碑，原本是下葬時人們用來牽引繩索用來放下棺槨的轆轤工具，可從古碑皆有圓孔的現象得知，據《釋名·釋典藝》有詳細的說明曰：

> 碑，被也。此本葬時所設也，施轆轤，以繩被其上，引以下棺也。臣子追述君父之功美以書其上，後人因焉。無故建於道之頭，顯見之外，名其文，就謂之碑。

石碑只是利用引棺之碑來述德記事於其上，原本也只是帝王有刻石行為，東漢以後才廣為流行，不僅達官貴人立墓碑，一般百姓也有墓碑，碑的上端稱為碑額，有圭形、半圓形與方形等三種，其中都有一圓孔。墓碑大多由家族設立，也有地方官吏、門生、友人等設立，內有碑文，起首敘亡者的姓名與祖系，接著頌揚功德，以韻文結尾。到了後代樹碑的目的，純粹是用來標誌墓地。

大約從三代開始中國進入共主社會，有統治者與平民等階級的差異，隨著貴賤有別與貧富不均的現象，墓葬的規模大小更有著鮮明的不同，具有領導權力的共主，在唯我獨尊的地位下其埋葬的墓地也就特別講究。目前從歷史與考古遺址來加以追究，有關夏代的王墓發現較少，在偃師二里頭遺址中發現宮殿與大墓，可能是夏代的王墓。出現較多的是商代的王墓，稱為王陵或陵墓，也有不少諸侯王的大墓。在安陽殷墟西北崗西區八座大墓與東區一座大墓，正好與武丁至帝辛等九王相符合，此時王陵最大的特色是帶四個墓道的大型墓，帶有一條或兩條糧道的中型墓，可能是當時的貴族，在王陵的周圍分布有豎穴小坑與車馬祭祀坑，應為陪葬墓的殉葬坑，王陵有大量精美的陪葬品，如玉器、銅器、青銅器、骨器、陶器等。就墓道口附近存留的殘台基、土牆、土墩、柱洞、礎石等遺物，可知王陵上應有地面建築。

出土的西周大墓大多為諸侯王墓，其規模已相當龐大，如河南三門峽上村嶺的周代虢國墓地遺址，1990 年發掘出西周晚期晚期國君虢季的墓，

為長方形豎穴，葬具為單槨重棺，隨葬三千多件器物。出土的東周諸侯王墓更多，規模相當講究，可以反映出當時諸侯王墓的制度，如 1978 年發掘湖北隨州擂墩曾侯乙墓遺址，為土坑豎穴木槨墓，槨室分中、北、東、西等四室，中室最大，放有雙層套棺，槨室內還有 22 具陪葬棺，一具葬狗外，其他為年輕女子。陪葬品有九鼎八簋僭越了諸侯的規格，還有禮、樂、兵、車馬等青銅器，重量達十噸左右，數量不少，製造相當精巧，是古代冶金史的重要發現，品類齊全的編鐘、編磬等，是古代音樂史的重要器物⓰。

秦始皇的王陵可以說是古代陵墓發展的最高峰，在生前就已竭天下的財力來大興土木，營建自己的陵墓。秦始皇的王陵位於陝西臨潼縣驪山北麓，從考古勘測發現其建築結構平面為長方形，南北長東西窄，有外城與內城之分，外城南北長 2165 米，東西寬 940 米，面積超過二百萬平方米，內城有一條東西向隔牆，長 330 米，寬 8 米，將內城分為南北兩區，內城北半部又有條南北向的牆，分成東西兩小區，王陵位於內城的西南部，內城垣有六門，外城垣有四門，門上都有門闕建築。王陵的方位座西朝東，東門為神道，寢殿位於內城西北，內城東北為陪葬區，已發現 28 座墓。內城與外城兩座城牆之間，分為東西南北四區，僅有西區有遺址與遺物，西區又可分為南北兩半部，南半部從南向北排列著大型的馬廄坑與 31 座珍禽異獸坑、跽坐俑坑等，北半部有三組近似四合院的園吏寺舍。外城的東側有兩個陪葬區，南區有 17 座陪葬墓與近百座小型馬廄坑，象徵京師的廄苑，北區有三座大型兵馬坑，象徵駐在京城外的宿衛軍。整個陵墓可以說是生前宮殿的地下模型，是人類最為豪華與壯觀的王陵，已列入世界文化遺產。

漢代帝陵雖然沒有秦始皇陵的龐大雄偉，但是承襲了秦代的建制，陵墓坐西朝東，周圍有一道垣牆，四面有辟門，門上有雙闕，東門為正門，在墓側設有寢園與寢殿，或稱為陵寢，是祭祀的正殿。寢殿為長方形，仿照宮中大朝正殿，分成正寢與便殿，正寢被視為是墓主靈魂日常起居飲食

⓰董新林，《中國古代陵墓考古研究》（福建福州：福建人民出版社，2005），頁 108。

之處，擺設與活人相同，設有神座、床、几、匣、被枕、衣冠等，還有宮人侍奉，依四時進獻食物。便殿位於正寢旁側，象徵靈魂休息閑晏的地方。後來又在陵園旁建設陵廟，將祭祀活動移到陵廟舉行，漢代陵廟祭祀活動相當頻繁，甚至發展出「月遊衣冠」的儀式活動，即每月一次將先帝生前的衣冠，從陵寢請出，經由專道送到陵廟中，意謂著墓主靈魂到神廟接受祭典。歷代陵寢制度有些變化各有不同，但是隨著經濟的繁榮與技術的發達，在建築的風格上往往有過之而無不及。

帝陵在選址上相當講究，常是墓地堪輿術的最高典範，特別重視風水，祈求能在祖先的庇佑下王朝得以垂祚千秋。這種相地的風水術不僅流傳於王公官吏，也被百姓普遍的接受，將亡者的墓地與生者的貧富貴賤與吉凶禍福連接在一起，講究墳墓的地形、地勢、地貌、地向等，要求生氣聚集可以福佑子孫，否則會禍及子孫⓱。風水術是源自於古代天地人合一的宇宙觀念，認為陽宅與陰宅的天氣與地理都會對人的生存造成影響，從陰陽五行的氣化原理，配合地理環境的自然規律，追求生命均衡與和諧的存有之理。西晉郭璞的《葬書》是風水理論的集大成，講究葬地要藏風與得水，配合大地的形、勢與向，找到最佳生氣聚止的地方，會影響到個人、家庭與子孫後代的吉凶禍福⓲。

肆、各種隨葬物與明器

人牲又稱人祭，殺人作為牲品或祭器來供祭祖先與神靈，或稱殺殉，這是源起於原始社會部落間相互掠奪與殺伐而來的現象，以殺害俘虜來充當牲品，祭祀部落戰死的亡魂，帶有著克敵的報復心理。在龍山文化遺址中經常可以在灰坑或灰層中發現被砍殺的人頭骨，比如在邯鄲澗溝的圓葬坑，在一層紅燒土下有十具人骨架，無次序疊壓著，其頭骨有被砍殺的痕

⓱雷紹鋒、張俊超，《漢族喪葬祭儀舊俗譚》（湖北武漢：武漢出版社，1998），頁64。

⓲于希賢，《法天象地——中國古代人居環境與風水》（北京：中國電影出版社，2006），頁101。

跡，可能是一種殺人祭祀的禮儀。這種人牲的禮儀在夏代仍存在，如二里頭遺址有一批亂葬崗，骨架疊在一起且殘缺不全，在灰坑中發現有捆綁或活埋掙扎的骨架，也有砍頭欠肢體的，可見還流傳著人牲的祭祀。商代以牛羊祭祀鬼神與祖靈外，同時也殺人祭品，根據甲骨文的記載，商王祭祀活動中人牲多達萬人以上，出土遺址的人牲至少有一千多人，這些人牲除了大部分是戰俘外，也有些是奴隸。到了西周後，人牲的祭儀才逐漸的衰微。

人殉又稱殉葬，是以活人跟著亡者隨同埋葬，有的殺死後葬於墓坑，有的生時被閉於墓道內活埋，是以妻子、親人或奴隸等作為殉葬的對象，常見的是幼兒為成人殉葬，或女子為男人殉葬，如江蘇沂花廳的新石器時代的墓地遺址中，發現了八座人殉墓，墓主多為成年男性，殉葬的大多是幼兒與女子。另外在一些新石器時代的遺址中，發現了一些一男一女或一男二女的一次葬，這些合葬墓不太可能是同時死亡，應該是女子為丈夫殉葬。從商代出土的墓葬觀察，當時貴族的人殉相當普遍，少者一、二人，多者數十到數百人，從妻妾子女擴大到近臣、近侍與奴隸等。從周代出土的墓葬觀察，人殉已非普遍的現象，貴族未必有將奴隸殉葬的禮儀，當然還有些貴族仍有人殉的行為，人數較為減少，西周時期中小型墓有人殉的不及商代的十分之一，到了西周晚期中小型墓幾乎已無人殉。在春秋戰國時代各國統治階層還是普遍存在著人殉葬，除了近親、侍臣與奴僕外，也有大臣或義士等被要求為主公殉葬。

到了春秋戰國時代中小型墓已少有人殉，代之而起的人俑，或稱人偶，是一種類人偶像的隨葬明器，如長沙左家公山 15 號墓發現木俑，這些木俑彩繪塗朱，發髮寄衣。長沙 14 號墓則有陶制與銅制的小型俑⓳。俑是替代活人殉葬的產物，大約起源於商代後期，最早是用茅草扎成人型，稱為當靈，經過周代的傳承，到了春秋戰國時代大為流行，發展成墓葬特有的陪葬器，一直延續到清代才消失。俑的材質相當多樣，有泥、陶、瓷、石、木、銀、銅、鋁、鐵等。1937 年在河南安陽小屯殷墟中，發現商代晚期的男女囚徒俑，製作較為粗糙，項間與手上帶有刑具相當具

⓳蔡希勤，《中國墓葬文化》（北京：中國城市出版社，1995），頁 83。

體，表現出當時是以俘虜或罪犯作為人殉，轉而以俑來作替代。到了春秋戰國時代俑的種類更為多樣，廣泛引申到日常生活的各種角色，除了各種武士傭與奴俾俑外，還有為貴族享樂用的伎樂俑，如 1972 年在山東臨淄郎家莊的春秋時代的墓中，出土一組伎樂俑，象徵為主人表演雜技與說唱，有男俑與女俑等。

雖然從人殉轉為人俑，但是帝王的人殉仍是被允許的，大多是以後宮女子來殉葬，如秦始皇過世後，以後宮女子來殉葬，冀望在陰間仍能過著帝王生活。此種以婦女殉葬的行為，在明清時代又重新恢復，流行在皇室、貴族與大臣之中，如明代初期的五朝皇帝都以宮妃來殉葬，有的外藩諸侯也以宮妃殉葬，表面是出於自願，由朝廷表彰其貞烈的節行，從優追謚與撫恤，背後反映的是政治權力下的禮教威權。到了清代王室，除了宮妃外，還包含了近侍與奴僕，直到康熙十二年下詔廢止大臣的奴僕殉葬，但是未及皇帝與親王等級的貴族。在人俑方面因宋代發展出紙扎的明器，以紙人的焚化來替代，導致隨葬俑的逐漸沒落，到了明代除了王公大臣外，已少有以俑來隨葬，到了清代隨葬俑似乎是自然消失，從朝廷到民間不再以俑來陪伴亡者的陰間生活。

在新石器時代已有將生活的實用品，隨著亡者一起埋葬的習俗，儘量地將生者所使用的食品、物品與器具等納入墓室中，提供亡者在陰間過著如陽世般的生活。顯示這種靈魂不滅與死後世界的觀念是極為流行，從新石器時代到漢代還保留著以實物來隨葬的文化現象，其種類可分為食衣用品、生產工具、生活用具、禮器武器、娛樂用具、裝飾用品等，幾乎將生活中的必需品全部搬移到墓中，陪伴亡者能在陰間生活。

第一、食衣用品：在新石器時代的墓地遺址中發現了不少遺存的食物，包含有畜養的走獸、空中的飛禽與水中的魚類等，如元君廟仰韶文化遺址發現有豬牙床、豬右下顎骨、豬上顎骨、鳥類骨骼、魚骨等，大汶口文化墓葬遺址發現有豬頭、豬肢骨、蹄骨等與禽、獸、魚類等殘骸。到了出土的漢墓其食物的種類更為豐富，有糧食、瓜果、蔬菜、禽類、獸類、魚類、酒類、調味佐料等，且已烹調成各種羹肴，如長沙馬王堆一號墓中出土的食物甚多，還有遺冊記載了食物的品類。在一號墓中還有大量的衣料與衣物等作為隨葬品，有絹、紗、羅、綺、錦與刺繡等絲綢品放置在大

型的竹笥中，也有以絲綢製成的棉袍、夾袍、單衣、單裙、鞋、手套等物，另外在漢墓中也出現了不少當時使用的銅錢。

第二、生產用具：在新石器時代生產工具在隨葬品中佔有重要的地位，在原始的生活模式中這些生產工具是被視為奇珍異寶，主要是以石器與骨器為主，石器有石斧、石鏟、石鐮、石磨盤、石磨棒、石刀、石杵等，動物的骨器或角器有骨椎、角椎、骨針、骨梳、骨鏃等。到了漢代已大量使用金屬製品作為生產工具，以鐵製的工具為多，如手工工具主要有斧、錛、鑿、錘、銼、鋸等，農業生產工具主要有鐮、鋤、犁、鏵、耙等，可見隨著金屬冶煉技術的發達，手工業與農業已進入到鐵器時代，這些鐵器也是當時人們寶貴的生產工具，取得也極為不易，如珍寶般隨亡者埋葬。

第三、生活用具：以生活用具作為隨葬品，在新石器時代也相當普遍，當時除了石器外，人們已發展出用土製造陶器的技術，此一時期陪葬的陶器大多是生活的實用品，如仰韶文化元君廟墓地出土的陶器，有些還留有烟熏、水銹等使用痕跡。這些陶器的種類有鼎、瓶、壺、罐、盂、杯、尊、盆、碗等，多是日常生活中必備的用具，顯示的製陶技術已有相當的水平。到了漢代生活用具種類更為繁多，其隨葬品除了陶器手工更為精美外，還有各種木、銅、銀、鐵、竹、骨、象牙等製品，如銅質的燈、壺、熨斗等，銀質的頂針、縫衣針等，鐵質的剪刀、鑷等，竹質或木質的簪、梳等，還有玉帶鉤的服飾器等。

第四、禮器武器：在新石器時代已有玉製禮器作為隨葬品，如良渚文化墓葬遺址中出土的隨葬品，玉器佔大部分，主要可區分為禮儀用玉與佩掛用玉等兩大類。到了商代象徵貴族地位的隨葬禮器大為增加，且以青銅器為主，如殷墟婦好墓出土的青銅器有 468 件，其中禮器有 210 件，用途可分為炊煮器、食器、酒器、水器等，另有鉞、戈、鏃等兵器。周代隨葬除了青銅禮器外，還有武器、樂器、車馬器等。到了漢代隨葬青銅禮器較少，增多的是漆器、陶器與鐵器等，還有不少銅質或鐵質的刀、劍、矛、戟、弓、弩、甲冑等武器。

第五、娛樂用具：在新石器時代已發現有用玩具作為隨葬品，如元君廟墓地出土有小兒玩耍用的陶球與石球，其他遺址也有出土的石珠。商代

已有出土的編鐃、石磬、鼓、塤等樂器，周代的隨葬品有大型的編鎛、編鐘、編磬等，顯示出當時已有大型的樂隊，如湖北隨縣曾侯乙墓出土 65 件編鐘，體型大塑造精美，能實際演奏，應是當時的實物。漢墓也有出土的實用樂器，如廣州象崗山西漢南越王墓出土有銅鈕鐘、銅甬鐘、銅鐃、石編磬、銅錘等。在漢墓還出土有六博局、酒令器等供人玩樂的器物。

第六：裝飾用品：在原始社會不管男女已流行佩帶各種裝飾品，在大汶口文化墓葬亡者配帶裝飾品的現象相當普遍，有束髮器、環、墜飾等，是由石、骨、牙、陶等材質製造而成。商周時代亡者身上的配飾更多，還出土有人面飾蒙在亡者臉部，稱為幎目，是以在幕上裝上玉石組合成人面部五官的形狀。到了漢代，隨葬的裝飾品有珠佩、環璧、戒指、手鐲等，材質更為講究，比如有玉石、瑪瑙、琥珀、水晶、琉璃、金銀等，製作更為精巧。

明器或稱冥器或盟器，是模仿實物的象徵性器物，是為隨葬而製作的器物，也是隨亡者而藏的器物，可稱為藏器。這種仿實用器具，本質上是不能使用的，純粹是送死之器，比如人俑就是明器的一種。在新石器時代雖然大多是以實物作為隨葬品，卻已出現了沒有實用價值的陶器，可能就是明器，比如大汶口文化山東王因墓地出土了形制特別的高杯觚形杯，缺乏實用性，在其他墓地出現了大量手捏仿照日常用品的明器。到了夏代明器的使用大致上已制度化，有了專門製造的明器，如《禮記・檀弓上》曰：

> 仲憲言於曾子曰：「夏后氏用明器，示民無知也。殷人用祭器，示民有知也。周人兼用之，示民疑也。」曾子曰：「其不然乎，其不然乎。夫明器鬼器也，祭器人器也，夫古之人胡為死其親乎。

這段對話顯示出三代不同的隨葬制度，夏代確立了明器制度，以象徵性的替代物來做為陪葬，不以實物，認為亡者無知。商代則是直接以祭祀用的實物來隨葬，認為亡者有知。周代的隨葬物有明器也有實物的祭器，顯示人們疑惑於無知與有知之間。曾子認為這不是無知與有知的問題，原因是夏代認為鬼與人有異，故用象徵鬼器的明器，商代則是基於對鬼恭敬的態度，用人器的祭器來隨葬，周代兼採二者的做法，一方面明人鬼之別，一

方面表白恭敬之情，故隨葬時同時有明器與實物。

明器必然不同於實物，是有形無實的器物，只是仿實用器物製作，有的是沒有實物的精緻，有的形近實物但是中看不中用，如《禮記．檀弓上》曰：

> 孔子曰：「之死而致死之，不仁而不可為也。之死而致生之，不知而不可為也。是故竹不成用，瓦不成味，木不成斫，琴瑟張而不平，竽笙備而不和，有鐘磬而無簨虡，其曰明器，神明之也。」

人們不願意亡者死亡，也無法讓亡者再生，製作明器是祈求亡者進入到不死不生的神明境界，葬送明器表白對亡者如生的感情，也冀望亡者能如神明的微妙無為而不可測。又《禮記．檀弓下》曰：

> 孔子謂為明器者，知喪道矣，備物而不可用也。哀哉，死者而用生者之器也，不殆於用殉乎哉。其曰明器，神明之也。塗車芻靈，自古有之，明器之道也。

明器是用來彰明喪葬之道，其目的在於「備物而不可用」，「備物」是表達對亡者的敬悼之情，但是不能以生人與祭器來殉葬，強調隨葬物是「不可用」的，以人俑與明器來替代。

周代有青銅器的隨葬明器，春秋戰國時期流行的是仿銅的陶製明器，明器逐漸是以陶製品為主。到了秦漢時代，明器的實用性已降到最低，大量製作送死的陶製明器，有著大量仿照日常生活的模型明器，如象徵田地與池塘的模型，象徵倉、灶、井等模型，象徵建築物的模型，如陶院落、陶樓等，象徵磨、臼、風車、碓房等模式，象徵車馬、船等模型，還有象徵家畜、家禽、畜圈等模型。魏晉時代以後由於技術的發達，逐漸流行瓷製明器，唐代則以法律來規定明器的種類與數量，其明器藝術已相當成熟，有陶器、竹木、金屬、紙類等材質，尤其是各種人俑，造型生動與制作優美。宋代則是木明器與紙明器開始盛行，尤其是紙札明器在民間廣泛流行，改以火化的方式來處理隨葬明器。

基於信仰的理念或宗教的需要，也會隨葬其他特別物品，歷史較為悠久的是鎮墓獸，大約起源於春秋戰國時期，以楚國江陵地區最為流行，是

用來鎮墓辟邪與壓勝的神物，是墓主的保佑物與護持物，用來降服各種邪惡的靈魂與其他惡獸野鬼。鎮墓獸形態不一，共同特徵是分為三部分，下為方座，中為軀身，上為頭部，頂插鹿角。早期形制較為簡單，直頸直身，臉部五官不清，戰國時期造型較為多樣，有單頭與雙頭兩型，屈頸屈身，強調其猙獰的面目，後來廣為流傳，成為各地盛行的隨葬物，造型更為複雜，相傳鎮物獸是地神土伯的偶像，以土伯鎮墓來保平安。

漢代除了鎮墓獸外，還有鎮墓俑、鎮墓瓶、鎮墓罐、買地券、鎮墓卷與鎮墓文等。漢代的鎮墓獸造型更是五花八門，以虎形鎮器為多，放置在墓道、墓室與棺中，形狀猙獰凶猛，是專門鎮墓辟邪的神物，大多是四個一組，也可能做為書鎮或蓆鎮之用。鎮墓俑是特殊造型的人俑，形象誇張恐怖，有的是桃木作成，著重在驅鬼辟邪。鎮墓瓶與鎮墓罐是東漢流行的隨葬物，是固定形式的陶器，上有朱書的符籙與文字，稱為朱書鎮墓文，開頭有「天帝使者」或「天帝神師」等字眼，結語有「如律令」，應為早期道教信仰下的產物，除了辟邪鎮墓外，還有為亡者求福解罪的作用。

買地卷也是東漢時期流傳的隨葬物，是一種購買墓地的卷約，大多刻在長條狀的鉛版上，記載了買地的日期、土地來源、土地佔有者、面積四界、價值、旁證人等，是一種象徵性的證卷，證明墓地所有權為亡者所有，任何有形或無形的勢力都不能侵犯墓地。現在佛教與道教的喪葬法事，還保有買山印契窖界的「召山奠墳」科儀，此科儀是在墓前舉行，要準備召山疏一函與買山契兩張，由法師或道士宣讀召山疏文，請諸神鎮墓墳前，焚化符籙後，宣讀買山契書，念道：「一張地契念分明，付與山家百福生。修塋信士虔誠意，祈祐家門萬代興。」契書焚化後，念道：「地卷印契已分明，今將窖界稟山神。披麻帶孝身三轉，付與亡人作把憑⑳。鎮墓卷是一種鎮墓文，刻在長方形鉛版上，其內容是結合了買山卷與鎮墓文，有買山兼鎮墓的作用。

魏晉以後流行以紙錢隨葬，紙錢稱為瘞錢，又稱冥鈔或冥幣，是以紙來象徵錢幣，也可視為明器的一種，是將紙剪成銅幣的形狀，中有方孔，

⑳胡天成主編，《民間祭禮與儀式戲劇》（貴州貴陽：貴州民族出版社，1999），頁428。

或者將錢幣的形狀印在紙上，視為是一種通行於鬼神與陰間的錢幣，象徵亡者無錢財之憂，可以安住於陰間，現代人們除了以紙錢填棺外，主要是以焚燒的方式來告祭祖先與神明。唐代以後也有以銅鏡、十二生肖等作為辟邪的隨葬物，銅鏡卻有照妖與驅邪的作用，大多是懸掛在墓室的頂部正中，具有壓勝的鎮墓的作用。十二生肖源自於安太歲的信仰，大多放置在墓室之中，保佑墓主不與太歲沖犯，能在陰間逍遙度日。

伍、當代喪葬制度的走向

喪葬是一種具體的社會活動，涉及到遺體的處理與收藏的行為，傳統社會是-以墓葬為主，需要大量土地轉換為墓地，造成死人與活人爭地的現象，導致當前各國都設有墓地的管理政策與法規，來有效地節省土地的使用與墓地的開發，以土地的分區限制，來阻止偷葬與濫葬的現象，避免私人墳墓的四處蔓延，妨害公序與衛生，減低社會福址㉑。但是政府明令供公眾營葬的墓地有限與不足，必須積極地更新既有的公墓與開發新的公墓，儘管各國政府對公墓的開發，都有不少地形、地貌與地點的管制，問題是近代人口的快速成長，造成人多地少的社會現象，當開發出新的墓地時，就必然減少了人們可以使用的土地空間，在墓地的限量開發的原則下，也就要有可行的對策，發展出公共政策與法規。

自原始社會以來殯葬早有鮮明的等級差異，墓地的大小很難由官方來統一規定，公家經營的公墓，有的也未必完全符合法律的要求，更不用說私人經營的墓地，在地位、權力與財富的考量下，大型墓地還是層出不窮，雖然有罰則，但是在執行面恐難全面貫徹。既使人們都謹守法律，在密集的都市人口區也可能很快地就滿葬，勢必要隨著都市的發展，不斷地要開闢出新的公墓，進而壓縮了都市原有的生存空間。

當前公墓的開發是有不少的限制，選址可說是是極為不易，要求不得影響水土保持，不破壞自然景觀，不妨礙耕作、軍事設施、公共衛生或其

㉑殷章甫，《中外墓政法規之比較分析》（台北：內政部，1993），頁43。

他利益等地點外，還規定與公共飲水井與飲用水之水源地不得少於一千公尺，離學校、醫院、戶口繁盛地區等不得少於五百公尺。得以變更為公墓的，大多為農林地或山坡保育地，前者將導致作物生產面積的減少，改變原有農業的經營生態，後者可能因山坡地的過度開發，導致山坡地水源涵養功能的喪失，會因大雨的沖刷土壤，淤積下游水庫及河川，危及低窪地區住戶的生命財產安全㉒。加上都市人口逐漸向郊區擴張，更少有遠離戶口繁盛地區的土地可以用來開闢為公墓，在如此難以取得公墓用地的情況下，如何避免增加墓地需求壓力成為迫切的課題，遂產生了墓地循環使用的主張與政策。

公墓是國家有限的土地資源，以滿足民眾公共利用的需求，是公共設施，最適合的方式是採公地公有的方式來進行，且應推動墓地循環利用的政策，如荷蘭政府規定墓地的使用時間為 20 至 30 年，期滿後可申請延長 10 年。規定墓地的使用期限，有助於墓地的騰空以便再循環使用。若不禁止私人公墓販賣土地所有權，此項法律將難以徹底施行，殯葬設施循環利用只是個理想性的政策，如何管制私人公墓的墓基與使用年限，除了法律面的規定外，也應避免企業體的商業經營模式，鼓勵私人公墓採非營利組織的法人方式來經營。

墓地循環使用政策在推行上遭遇到困難後，另種較為可行的方式，就是規定遺體的火化處理，如日本土葬已大量減少，火化後埋葬已成為最主要的葬式，骨灰埋葬的土地以四平方公尺為準，允許家族骨灰合葬，在如此少用土地的情形之下，日本對墓地的需求，仍未見緩和，各地大多是供不應求，大都市更是一墓難求，比如東京市公墓早已滿葬，常須移至外縣市或家鄉公墓，其納骨堂只是暫時接納骨灰的安置，等墓地完成，最後還是要土葬㉓。中國大陸從 1956 年起積極倡導火葬政策，對於不具備火葬條件的地方暫時允許土葬，但是要配合改革，提倡平地深埋不留墳頭的葬法，或者利用荒山瘠地建立公墓。但是大陸目前火化率仍低，僅佔百分之

㉒楊國柱（1998），打造往生天堂——台灣墓地管理的公共選擇。台北：稻鄉出版社，1998），頁 20。

㉓殷章輔、袁愛靜，《墓政管理及相關法規之研究》（台北：政治大學地政研究所，1990），頁 65。

四十左右，大部分集中在大都市，火化後骨灰的處理方式則是推動少佔或不佔土地㉔。實際接受不留骨灰自然葬的民眾相當稀少，除了小部份民眾採室內存放的方式外，大多還是選擇骨灰土葬，墓地越做越大，甚至越做越豪華，根本無法達到節約墓地資源的目的。

除了土地的利用問題外，還要重視墓地的環境與景觀。早期並無墓地管理政策，凡官有荒埔或私有未闢之地，皆容許營葬，導致墓地極為凌亂，景觀相當低劣。傳統公墓因個人風水需求不同，造成墓象參差不齊，既無行列又無通道，再加上年代久遠，缺乏專人管理，雜草叢生與上下疊葬，不利祭掃又礙觀瞻。墓地政策以前，因無法律規範，呈現的是亂葬現象，法令公布後因執行面的困難，則產生了嚴重的濫葬現象。所謂濫葬，是指違犯法紀任意埋葬，將墳墓設在非經政府許可的土地上，造成墓地管理上困難重重，傳統公墓早已滿葬、超葬，公墓以外的非法私人墓地卻到處擴散，地方政府因經費與人力的不足，大多未落實違法取締的工作，不僅山坡地、農地等超限使用，嚴重地破壞自然景觀，進而造成水資源保護與水土保持等生態環境的受損，危害到居家品質與生命財產等安全。

為了解決墓地的不足與改善公墓環境的目的，應進行老舊公墓的更新，以及選擇適當地點從事公墓公園化的開發計畫。所謂公墓公園化，是以公園公共設計的方式來建設公墓，著重在美化與綠化的工程，將墓區、墓道、公共衛生設備、公墓標誌、停車場、服務中心與納骨堂塔等，力求整齊劃一，縱橫有序，維持環境的雅靜優美，有如公園景緻一般。除了公墓公園化，應積極推動現代化的殯儀館與火化場，以殯儀館作為民眾治理喪事的場所，避免喪家搭棚治喪，妨害交通與公共安寧，其設施朝向殯葬一元化的規劃，提供方便、低廉、品質良好與一貫作業的喪葬服務。火化場的設備更新，應採用無煙、無味、無污染的火葬爐，建立現代化的火葬場。除了設備現代化外，還要積極強化環保的觀念與措施，如墓地的綠化與水土保護要確實執行，以及積極解決殯儀館的廢水處理與火化場的空氣污染等問題，除了機具的更新，有效降低火化所帶來的空氣污染外，更要

㉔葉修文，《台灣與大陸殯葬法規之比較研究——以殯葬管理條例為中心》（嘉義大林：南華大學生死學系碩士論文，2006），頁64。

加強工作人員的環保觀念，不要耗竭自然的有限資源，以及破壞與污染生態環境。

至於私立公墓或私立殯葬設施的設置也是一個見仁見智的問題，早期政府因財政的困難，以及基於經濟自由化的原則，准許私人喪葬設施的設置與經營，以彌補公立公墓的不足，但是近年來在政府大力地開發公有公墓與建設殯葬設施的情況下，還有私立公墓與私立殯葬設施的發展空間嗎？經由政府委託調查研究，發現私立公墓的經營問題有下列七點：一、公墓面積過小，無法充分提供各項殯葬服務設施。二、私立公墓普遍設置年代久遠，且不必依法補行申請，如有妨礙公共情事，政府無法促其改善。三、私立公墓管理人力配置較公立公墓為佳，但也有無人管理的現象。四、私立公墓備置管理資料及利用科學化之經營輔助工具尚不普遍，企業化程度較低。五、私立公墓之經營多有違反節約土地利用政策的情形，造成加速土地資料匱乏之隱憂。六、營利性之企業法人於管理費收取後，多未設立管理維護基金，恐將影響墓園管理維護工作的永續性。七、私立公墓業者在經營上仍遭遇不少困難。在私人殯葬設施方面，私立殯儀館與火葬場家數甚少，且難與公家競爭，較多的是私立納骨塔，大多採企業化的經營模式，配備有電腦設備與行銷人員，但是活人可以預購塔位，對設施的節約利用會有不良的影響，還有未成立管理基金㉕。

當前私立殯葬設施在經營上有與政策相違背的現象，比如墓基的超限使用，販賣土地所有權造成墓基無法循環使用，還有為活人營造生壙，或預售骨灰塔位，還有最嚴重的是墓地或塔位賣完後，管理維護難以持續，將會造成社會問題。私立殯葬設施業者良莠不齊，在營利的目的與商業化的經營下，可能背離了有限開發的土地政策與國家法令，還是以公立的方式較佳，但是可以委辦民營，即公辦民營，一方面要避免公辦公營的缺點而保有公辦公營的優點，一方面也要避免民辦民營的缺點而保有民辦民營的優點，可以引進民間企業的效率經營模式來減低開發營運的成本，盡力地避免公辦公營與民辦民營的缺失與困擾。公辦民營目前只是一種理想的

㉕顏愛靜、楊國柱、蕭正祥，《私立喪葬設施經營管理之研究》（台北：內政部民政司，1995），頁82。

主張而已，其具體實施方法有四：委託承租制、業務外包制、合營股份制、BOT 制等，各有其優缺點。殯葬設施在經營上必須著重在公益性與永續性上，公辦可以避免僅追求利潤的企業經營手段，委託民營可以引進企業的經營效率，善察社會潮流的演變方向，提昇高品質的服務。殯葬設施的經營必須兼顧硬體與軟體，要有全面性與均衡性的經營理念，除了更新舊墓，推動公墓公園化，改善殯儀館、火葬場與納骨堂塔的設施，提高喪葬設施的服務品質外，還要進一步宣導改進葬俗，倡行合乎時宜的喪葬禮儀來端正社會風俗㉖。

不管是公營或民營，都必然要追求殯葬設施的營運效益，能滿足社會福利與改善民俗的需求，又能引進現代企業的理念與精神，改善殯葬設施不良的營運狀況，善盡業者的社會責任，不僅注重利潤的追求，更要重視公益的實現，不但注意全面品質管理，更要重視全面品德管理㉗。業者的生存利益是來自於社會集體合作與支持的結果，設施的經營必須對員工、顧客與社會大眾等善盡服務的責任。由於殯葬設施是有限土地的開發事業，不能無限度的快速擴張，不能只追求高市場的占有率與高利潤，應重視自身質與量的品質管控，達到永續經營的目標，業者不能只著重在墓位與塔位的銷售，更要富有精神境界的人文關懷，讓消費者得到物質上與精神上的滿足。是基於對生命的關愛與尊嚴的尊重而來的事業，雖然有營利的行為，就其本質來說，應是服務業，甚至是人道事業，是出自於無盡的關懷與愛心，來達到生死兩安與和諧溫馨的生命境界㉘。

現代社會殯葬設施的開發是極為不易，面臨著重重的阻力，最大的困境來自於人們在死亡禁忌的陰影下發展出對鄰避設施的強烈抗爭活動。所謂「鄰避」或稱「不要在我家後院」，是指個人或社區反對某種土地使用所表現出來的心理與行為。社區民眾將殯葬設施視為鄰避設施，除了害怕危及居家的環境品質外，最大的原因來自於強烈死亡禁忌下的恐懼心理，

㉖黃有志、尉遲淦、鄧文龍，《殯葬設施公辦民營化可行性之研究》（台北：內政部民政司，1998），頁 13。

㉗王士峰，《殯葬事業經營管理》（台中：中華殯葬教育學會，2006），頁 52。

㉘陶德才、樊一陽編著，《陵園經營管理》（北京：中國社會出版社，2004），頁 80。

發展出不與殯葬設施為鄰的態度與行為，害怕殯葬設施的建立將對人體健康與生命財產造成嚴重威脅。殯葬設施在區域選址上大多會選擇遠離密集人口的偏遠地區，但是由於都市的快速發展與交通的便利，幾乎已少有人跡罕至的郊區，或多或少會對鄰近地區造成衝擊，比如殯儀館與火葬場，將因人群與車隊的長期進出，影響附近居民原有的生活環境。殯葬設施的效益是社會全體所共享，但是設施所產生的負面影響，卻要由附近居民來承擔，比如房地產價格的下跌，還有長期要忍受死亡禁忌下的恐懼心理。

在營造殯葬設施時應儘量降低其負面的影響，對於受影響的居民應該提供各種補償回饋方案，常見的有兩種方式，第一種是金錢補償或提供賦稅減免，第二種是實物補償，如興闢公園、游泳池等供民眾使用，或提供醫療保健與就業服務等。殯儀館與納骨塔可以改變建築形態與社區融合，降低居民的地價稅與房屋稅，或提供免費停車等服務。火葬場可以定期提供居民的健康檢查與地方建設經費。公墓在規畫上要公園化，增加綠地面積與開放空間，降低或減免臨近居民的地價稅與房屋稅等㉙。補償回饋不是賄賂，也不是救濟，而是基於利益共享的原則，共同謀求社會福利的極大化，創造彼此相互認同的生態環境，在效率與公平間發展出運作的平衡點。

陸、結　論

要化解現代人們對殯葬設施的鄰避心態，除了加強公共福利的相關措施外，更應全面性地推廣生命教育，真實地面對死亡禁忌，進而能從死亡禁忌中超拔出來。人們對死亡的恐懼與禁忌行為，可以溯源到原始時代，避免沖犯鬼神帶來厄運與災禍，可是任何人都逃不過死神的召喚，最後還是要面對死亡，喪葬的禮儀設計就是要教導人們正視死亡禁忌，以各種應對的操作模式來維持社群的運作秩序。

㉙李咸亨等，《台北市未來殯葬設施之整體規劃》（台北：台北市殯葬管理處，1997），頁4～17。

人們避免接觸與死亡相關的事物或情境的心態，是可以理解的，問題是此一心態的背後可能來自於不健全的信仰行為，一味地害怕鬼神與死亡，卻未真實地明白其背後的信仰內涵與文化真諦，來真正理解生命的生死內涵與存有價值。傳統社會雖然也有死亡禁忌，但是在生命禮儀的操作中人們可以坦然地面對終極的存有課題。現代的人們雖然科技便利與醫療發達，可以延長存活的時間，卻未必有著領悟生命的高度文化教養，在貪生怕死的心態下更加助長死亡禁忌。

要化解現代人長期缺乏文化教養下的死亡禁忌，最根本的辦法還是要從生命教育入手，學習如何看待死亡與解構死亡禁忌的迷失，真實地回到人性的基本信念處，理解到死亡不是可怕的禁忌，而是每個人都會經歷的自然過程，在此一過程中要加強的是人性的文化學習，學會以尊嚴的生命來面對死亡。生命教育應著重在理念的開導與禮儀的奉行，要在人們求生避死的生物本能下，強化知識教養與文化洗禮，確立自我主體生命意識的精神建構，以自我承擔生死的終極體認，來消解死亡禁忌的迷戀心態，能在物質與精神方面提高生活的品質，時時能以生命的尊嚴來面對死亡的挑戰㉚。

㉚鄭志明，《宗教的生命關懷》（台北：大元書局，2006），頁88。

第六章　殯葬的中層禮制

壹、前　言

殯葬禮俗是處理亡者的禮儀行為，與史前時代深層觀念的祖先崇拜有著密切的關係，肯定生者與亡者在血緣關聯下有著難以切割的命運關係，相信祖先的靈魂與血裔子孫是禍福與共，認為祖先會造福子孫也會降禍子孫，子孫們可以經由祭祀的儀式，請求祖先不要降禍作崇，進而能庇佑與造福子孫，此即為祖先崇拜。死後亡靈將成為祖先，對其遺體必須妥善處理，來安頓其靈魂的歸宿，發展成豐富多樣的表層葬制文化，講究墓地的方位選址，墓坑的排列方式，尸體的放置姿勢等，同時要求相應的中層禮節儀式與祭祀活動，強化生者與亡者感情間的互動網絡，如生者為亡者的祈禱、唱神、娛尸等儀式與活動，即是原始社會最初的殯葬禮儀形態。

殯葬禮俗從靈魂不滅的生命觀，意識到人與鬼神感通的超越存有，在和諧的存在感受中也致力於社會穩定的倫常秩序，視殯葬禮儀是一種集體性的社會儀式，不僅追求人與天地鬼神形上交感的宇宙律動法則，更重視人際間生命倫常關係的實踐價值，親人雖然經歷過死亡轉換為祖先，但是其生命能量仍保持在禮儀的操作過程中，不單是福佑子孫的宗教信仰，更重視群體生活的社會責任，確立出生命主體的道德體驗與實踐，在實際的生活禮儀中領悟到生命的本質，突破死亡的限制來貫穿亡者與生者的精神境界，加強了生命縱向的深度，擴大了人際橫向的廣度，追求彼此間相互圓滿的生存情境。死亡不再是人際倫常的破壞，可以經由殯葬禮儀的儀式程序，來重建群體生活的社會秩序，以道德的實踐促進生命間和諧的對應情境。

殯葬是人類古老的文明形式，從原始社會延續至今，依舊是人們最為重要的生命禮儀。本文將對殯葬禮儀文化進行全面的省思與探究，本文分

成三個主題，第一個主題探討殯葬禮儀的文化內涵，追究從原始時代到先秦時代殯葬禮儀的發展與變遷，理解殯葬禮儀設計的文化象徵意涵。第二個主題分析殯葬禮儀儀式的整套流程，主要分成四個階段，即臨終禮儀、初終禮儀、殮殯禮儀、安葬與葬後禮儀等，從先秦典籍的相關記載對比台灣民間的殯葬禮儀習俗，理解殯葬禮儀歷久不衰的文化結構。第三個主題研究殯葬禮儀的文化功能，從殯葬禮儀繼承性、同化性與內聚性等深層結構，探討殯葬禮儀在社會群體活動中的文化功能，尤其是在當代的社會變遷下，殯葬禮儀依舊有其存在與發揚的價值。以上三個主題是要協助現代人來了解殯葬禮儀的意義與價值，尊重祖先們生存智慧的禮儀結晶，來重建當代和諧的生存環境。

貳、殯葬禮儀的文化內涵

殯葬禮儀是生者為亡者而制定，必然是依生者對生命的認知而來的行為設計，主要是來自於靈魂及死後世界的觀念，產生兩種複雜的感情，一是不捨親人死別的哀痛，一是害怕亡靈回來作祟的恐懼。基於以上的愛戀與恐慌，生者設置了諸多的儀式，比如以酒肉祭奠、家人哭喪、明器陪葬等，都是在「亡者有靈」的觀念下，來追悼與祭祀亡者，是以靈魂不死作為全部殯葬禮儀過程的文化內涵，其中還包含了人們將永生的願望寄託在祖先身上，認為亡者是經由殯葬禮儀轉化到另一個永恆的生命世界，進而以在天之靈來護佑子孫❶。原始時代的殯葬禮儀是建構在當時的信仰觀念與崇拜行為上，將人的生命形態擴充到鬼魂與祖先的領域之中，追求彼此相互和諧的對應之道。

殯葬禮儀的目的主要在於化解生命的死亡課題，不僅安置物質性的遺體，還要引導精神性靈魂的出路，理解到人有人的陽間世界，靈魂有靈魂的陰間世界，整個殯葬禮儀活動是圍繞在如何將亡者送到陰間與如何在陰

---

❶王夫子，《殯葬文化學——死亡文化的全方位解讀》（北京：中國社會出版社，1998），頁291。

間生活而開展，反映人們對亡者在陰間生活的關懷與重視❷。原始時代的殯葬禮儀可以視為是當時鬼靈與祖先崇拜下的宗教禮儀活動，是經由儀式的操作來落實對鬼靈與祖先的崇拜之情，其主要的儀式結構是環繞在二大主題來加以設計與開展，此二大主題的內容為：第一、引鬼歸陰，第二、祭祖安位❸。人死後其靈是鬼也是祖先，此雙重身分都必須經過殯葬禮儀的儀式來加以轉換，讓鬼靈得以順利的到達幽冥世界，且以祖先的地位來庇佑與降福子孫。

所謂「引鬼歸陰」，這是殯葬禮儀的首要功能，原先可能來自於對鬼靈的恐懼心理，害怕亡者的靈魂回到陽間對生人的報復與懲罰，認為成為靈魂的亡者會以敵意的態度在人間作祟，因此儘快地將亡者的屍體與靈魂送走，切斷其與活人的關聯，成為原始殯葬禮儀務必優先解決的課題❹。亡者若未經過殯葬禮儀儀式性的象徵轉換，無法回歸幽冥的鬼世界，將成為流浪人間的孤魂野鬼，不僅自身沒有依附之處，也會隨時干擾或作怪人間。生者為亡者舉行繁複的喪葬禮儀，除了傳達對生命的感懷與追思外，也是基於自身存在利益考量，在送亡者歸陰的儀式中，也能幫助生者化解種種危機獲得更佳的生存情境。引鬼歸陰主要有二個象徵作用，第一象徵人鬼相離，以儀式來傳達人界與鬼界相互隔離的關係，亡靈不會回到人間干擾在世的活人。第二象徵人鬼相安，鬼靈安於鬼界，能在陰間解脫快活，人也能避免各種災厄安處於人間。

所謂「祭祖安位」，是延續了祖先崇拜的祭祖儀式，在殯葬禮儀過程中將亡者轉換為祖先靈，作為後代子孫瞻仰祭拜與憑弔奉祀的對象。在殯葬禮儀中人們對亡靈的態度是曖昧的，一方面祈求鬼魂快快歸陰，不要逗留人間製造鬼祟，另方面祈求祖靈精神常在，永享祭祀來福佑後人，此時期的祖先崇拜已脫離了對鬼靈的恐慌與畏懼，增添的是報本返始與慎終追遠的感懷之情。從母系社會的女祖崇拜到父系社會的男祖崇拜，祖先的地位日愈崇高，不只是血統上的親人，同時是政治的領袖與道德的表率，帶

❷王吉懷，《中國遠古暨三代宗教史》（北京：人民出版社，1994），頁71。
❸鄭志明，《宗教的醫療觀與生命教育》（台北：大元書局，2004），頁360。
❹賴業生，《神祕的鬼魂世界——中國鬼文化探祕》（北京：人民中國出版社，1993），頁56。

有著接近上帝的神性，甚至升華為福佑子孫的神靈。因此按照一定的儀式來為親人舉行殯葬禮儀是有其必要性，進而還要按時的祭祀，強化彼此交感的情誼❺。

進入父系社會後，喪葬禮儀逐漸朝著系統化與程序化的方向發展，到了夏商周三代的共主社會與王朝政治，殯葬禮儀已極為豐富與完備，重視對遠祖的祭祀禮儀與對近祖的喪葬禮儀。將處理死亡的殯葬禮儀，視為是社會集體與群體結構的維繫手段，經由禮儀建立起生者與亡者的親愛關係，以及導引而出人際互動的倫理規範❻。這是因為父系社會結構中親屬關係的穩定，在強烈的血族意識下，將亡者的鬼靈納入到祖先的宗法體系之中，強化了父系血緣群體間的倫理結構，重視殯葬禮儀的人際整合功能，突破人們對死亡的怖畏與恐懼心理，致力於喪事的禮儀，來完成彼此相愛相哀的情感交流。殯葬禮儀成為人們安身立命的重要禮儀活動，在儀式中將亡者提昇到祖先的地位，成為家族共同生命源頭的象徵，對後代族群產生凝聚與穩定的作用。

殯葬禮儀的祖先崇拜，不僅要求人們要尊祖敬宗，更要求人們落實自己人生的責任，建構在子女對父母的孝道倫理上，將尊崇祖先與敬孝父母的德性合而為一，轉而為喪葬程序化的儀式禮節，將對父母的事生禮儀延續為亡後的事死禮儀，強調事死如事生與事亡如事存的道德行為，是發自內心表露出生事愛敬與死事哀淒的事親情感，跨越死亡來滿足人們精神性的永生願望，父母經由死亡轉換為祖先而靈性永在，仍有著超越生死兩界的聯繫關係，彼此是綿延流長的相互對應，反映在人們對祖先的祭祀，以及祖先對子孫的蔭庇。到了周代更重視祭天祀祖的宗教活動，認為人的生命是來自於天地與祖先的護佑，經由祭祀活動來傳達人們報本返始的追感之情，再從對祖先功德的崇拜禮儀中，擴充到長幼尊卑的倫常規範之中。周公的制禮作樂，可說是要以倫理關係來維繫政治制度的穩固，在宗法的社會組織中完備了殯葬禮儀制度，建構出孝道法則與倫理教化的人文意義❼。

---

❺牟鍾鑒、張踐，《中國宗教通史》（北京：社會科學文獻出版社，2000），頁56。

❻李向平，《祖宗的神靈》（廣西南寧：廣西人民出版社，1989），頁5。

❼林安弘，《儒家孝道思想研究》（台北：文津出版社，1992），頁17。

儒家是繼承了周文明的孝道觀念與倫理行為，重視父母後事的喪葬禮儀，彰顯孝道為安身立命的基本原則，認為人的生命主體要從孝悌做起，從家庭的倫理法則延伸到治國之道。孝道除了尊祖敬宗外，還帶有著生育子女與傳宗接代的責任，是延續著原始社會的生殖崇拜，祈求祖宗的在天之靈護佑家族人丁興旺與子孫滿堂。所謂孝道，是要將祖先們的血緣生生不已的傳播下去，更要繼承先祖的文化遺志，維繫和諧的倫理秩序，善事父母的孝行成為首要的道德禮儀，強調子女有贍養年邁父母的責任，更要善盡殯葬禮儀來顯孝於親，將行孝與守禮結合起來，認為生前與死後都應按照禮的規範來行孝，即《論語．為政》曰：「生，事之以禮。死，葬之以禮，祭之以禮。」是來自於人性自覺的道德與禮儀實踐，轉而成為全民普遍覺知的行為規範❽。

殯葬禮儀是善事父母的根本禮儀，是對血緣親情的眷戀，也是生命自我實現的方法，以孝行來盡為子之道，如《禮記．祭統》曰：

> 孝子之事親也，有三道焉。生則養，沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也。盡其三道者，孝子之行也。

《孝經．紀孝行》亦曰：

> 孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴。五者備矣，然後能事親。

殯葬禮儀是孝道的具體表現方式，是以禮儀來連接生前與死後的孝行，更加強化亡者與生者間相互交通的情感連繫，認為生養與喪祭是同等重要，是最根本的事親之法，也是人生命存有的道德義務與倫理責任。殯葬禮儀即是依禮儀來行孝，但是不必過度地重視外在形式，更要注重內心致哀的真誠。

喪葬禮儀畢竟還是一種外顯的形式，基於社會階層與物質條件的差異，喪事的規模大小各自有不同等級，尤其到了周代封建政治制度下，在殯葬禮儀、葬俗、墓地、棺槨、隨葬品等都有一定的規定，顯現出貴賤有

---

❽蕭群忠，《孝與中國文化》（北京：人民出版社，2001），頁 39。

別與貧富不均的現象，比如依據《周禮》的規範，在棺槨方面有嚴格的等級限制，天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重等。在陪葬禮器方面，規定天子九鼎八簋，諸侯七鼎六簋，大夫五鼎四簋，士三鼎二簋等。在殯葬禮儀名稱上因身分不同稱呼也有異，天子死曰崩，諸侯曰薨，大夫曰卒，士曰不祿，庶人曰死等。殯葬日期的長期也因身分而有差別，天子七日而殯七月而葬，諸侯五日而殯五月而葬，大夫、士、庶人等三日而殯三月而葬。可見，殯葬禮儀是依身分等級而有繁簡不同，身分愈高，則規格愈大與儀式愈繁，彼此間有著等級森嚴的階級差異，在親疏、尊卑、貴賤、上下等對應身分上有著嚴格的禮儀劃分。

因禮儀規模大小的不同，原始社會在物質條件的差異上，已出現了厚葬與薄葬的文化現象，貴族的厚葬與平民的薄葬形成明顯的對比現象。在周代的封建體制下，貴族在殯葬禮儀的規格上普遍存在著厚葬的風氣，到了春秋以後各國諸侯、大夫為了炫耀自身的地位與財富，常逾出禮制的規範，爭相奢侈豪華，在上行下效中，地主與富商巨賈，甚至一般的庶民百姓也競相仿效❾。孔子雖然重視孝道的殯葬禮儀，肯定周代封建制度下的禮儀規範，卻主張禮法要重本質輕形式，殯葬禮儀還是以節儉為要，若經濟條件不許可下，量力而行與權宜做為，不算是非禮，如《論語・八佾》曰：「禮，與其奢也，寧儉。喪，與其易也，寧戚。」主張殯葬禮儀的內涵不在於外在物質上的奢侈與誇富，應著重在內在精神性的至哀與至戚。

墨子是當時強烈反對厚葬久喪的知識分子，認為厚葬久喪不是古帝王之道，不利於國家也不利於萬民，非常態的禮制，只是統治階層奢侈糜費的醜陋風俗。墨子認為在不失孝道的前提下，貴族們應儘量地節省喪葬的支出，方能增加衣食之財，達到富國強兵的目的。墨子基本上不排斥殯葬禮儀與孝道，反對的是當時天子諸侯淫侈的喪葬風尚，是站在人民生活利益的立場來主張短喪薄葬，認為禮儀有一定的限度，滿足基本的需求即可，不宜過度的舖張浪費，認為以厚葬久喪來祈福，可能反遭上帝與鬼神的禍罰。在《墨子・節葬下》舉出其認為的基本喪葬禮儀如下：

❾陸建松，《魂歸何處——中國古代喪葬文化》（四川成都：四川人民出版社，1999），頁19。

> 棺三寸足以朽骨，衣三領足以朽肉。掘地之深下無沮漏，氣無發洩於上。壟足以期其所，則止矣。哭往哭來，反從事於衣食之財，佴乎祭祀，以致孝於親。

墨子的主張相當符合當前的環保觀念，認為喪葬要配合自然生態，只要追求彼此相互圓足之道，不宜過度的開發與濫用。同樣地，在禮儀上，追求內容的隆重莊嚴，避免形式的奢華淫侈。在致孝於親的前提下，應儘量減少不必要的禮儀，以及在物質上的極端耗費。

道家的老子、莊子等則是從精神上的自我調適，以順應天道的生死觀念來面對死亡的殯葬禮儀，認為厚葬是違反自然與人性，禮儀是用來幫助人們在精神復歸自然，重視的是安時而處順的內在生命境界，至於外在的繁文縟節沒有必要的能省則省，如《莊子‧列御寇》記載了莊子反對弟子厚葬的言論：

> 莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰：「吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齎送。吾葬具豈不備邪，何以加此。」

莊子不同於墨子，不是從世俗的功利立場來言薄葬，而是回歸到生命的深度處來超越出任何外在形式的束縛，認為死亡的殯葬禮儀是人們必經的歷程，是相應於歸本返真的自然境界，不必要夾帶著太多的繁雜儀式。道家不是排斥禮儀形式，要糾正的是人們竟相爭厚的外逐之心，背反了生命原有的內在本質。

在歷史的發展過程中，貴族與富豪的厚葬禮儀從未消失過，因貧富貴賤的不同在殯葬禮儀規模上始終是多元分立的，厚葬與薄葬不只是觀念的紛爭，也隨著社會權力與財富的高下而有增減，儀式的繁簡是同時並立的，是呼應各種不同階層現實存在的需要。殯葬禮儀的形式雖然有等級的差異，但是隨著政治的制度化與禮俗的普及化，喪葬的禮法結構卻有著程序化與系統化的發展，大致上仍保持著先秦時期《周禮》、《儀禮》、《禮記》等典籍記載的禮制形態，其基本的禮儀結構經歷了二千多年沒有太大的改變，雖然各地禮俗會因地置宜有所調整與轉化，卻始終未背離其原有文化模式，不管是厚葬與薄葬仍源自於相通的禮法內涵。傳統社會的

喪葬儀節在先秦時代已發展出穩定的結構，被歷代政府與各級社會繼續地相互沿用⓾。

參、殯葬禮儀流程

為處理死亡事件發展而成的殯葬禮儀，從周文明的禮儀規範後，早已有完整性的程序過程，主要可以區分為四大階段，即臨終禮儀、初終禮儀、殮殯禮儀、安葬與葬後禮儀等。從臨終開始，經由一道道的儀式安排，讓亡者化解垂死前的不安與掙扎，能尊嚴地面對死亡降臨的一瞬間。同時也是對生者完成最為深切的生命教育，從臨終的陪伴開始正視與接受死亡的事實，在每個流程的進行中學習到承受悲傷與超越悲傷的方法，是一段豐實的人生體驗，領悟到死亡的不可避免與生存的任重道遠。下面主要根據先秦典籍的記載，來說明每個階段的儀節內容，再以台灣現有的喪葬習俗來做對照，探討從禮到俗的殯葬禮儀流程。

一、臨終禮儀

殯葬禮儀應從臨終者病篤彌留時開始，家人應守護在瀕死親人的身邊，見最後一面與最終訣別，等候其嚥氣升天，稱為送終禮或臨終禮。此為殯葬禮儀慎終的最初禮儀，也是跨越生死之際的禮儀，或者稱為「壽終正寢」禮儀，在親人的陪伴下讓亡者得以死得其時與死得其所。所謂死得其時，是體認到死亡是自然的現象，每個人都須面對壽終之時，最大的願望是親人們能團聚在身邊，共享生離死別的最後時光。所謂死得其所，是指在彌留之際，能遷移到親近祖先的住宅正廳或祖厝公廳，即古代的正寢之處，嚥下最後一口氣回歸祖庭。

此壽終正寢的禮儀，《禮記・喪大記》有詳細的記載：

疾病，外內皆埽。君大夫徹縣，士去琴瑟。寢東首於北牖下。廢床，徹褻

⓾王貴民，《中國禮俗史》（台北：文津出版社，1993），頁88。

衣，加新衣，體一人。男女改服。屬纊以俟絕氣。男子不死於婦人之手，婦人不死於男子之手。君夫人卒於路寢，大夫世婦卒於適寢。內子未命，則死於下室，遷尸于寢。士之妻皆死于寢。

古代士以上都有正寢與燕寢，燕寢是平時居所，若有疾病或特別事故時才會移居於正寢。當病人病情危急時，家屬們必須遵守臨終的禮儀，其大要有下列幾點：一、「內外皆埽」：指病危時探病的賓客增多，內外家人不能穿華麗的衣服，以樸素的平常服裝來接迎賓客。二、「徹縣去琴瑟」：要停止一切發音樂器的演奏，以便病人靜心養病，也讓家屬能專心事奉病人。三、「寢東首於北牖下」：將病人安置在正寢北邊的窗戶下，頭朝向東方，一方面便於賓客的探病，一方面象徵能吸納東方之氣有助於病人的復生。四、「廢床」：將床徹走，如嬰兒的始生在地，有生氣再起的象徵之意。五、「徹褻衣，加新衣」：將病服換掉，加上新製的朝服，以隆重禮服來經歷死亡階段，象徵臨終也姿合乎正禮。六、「體一人」：體是指手足，誦手足四體各有一人服侍在旁。七、「男女改服」：賓客來問病時也穿朝服或深衣，以表示對臨終者的敬重。八、「屬纊以俟絕氣」：可以說是臨終禮最主要的部分，家人共聚一堂來陪伴病人嚥氣的最後時刻，以纊綿放在病人的口鼻之上，以其搖動來驗察氣息的有無，親人們共同面對生命止息的關卡。九、「男子不死於婦人之手，婦人不死於男子之手」：男性臨終者陪伴在旁的四人最好是男性，女性臨終者陪伴在旁的四人最好是女性，避免過激的傷痛情緒。

壽終正寢即是先秦時代的臨終禮儀，坦然地面對死亡，在正寢中等待正終，親友們在禮儀的過程中早有心理的準備，理解到生命總會走到最後的盡頭，「以俟絕氣」不是無奈的等候，而是共同善盡存有的責任，亡者與生者都能有無怨無悔的度過臨終的旅程。當親人聚在一起時，可以共同進行祈禱的儀式，渴望以神明之力展現出復活的奇蹟，當眾神無法相助時，可以在神聖性的宗教活動中來撫慰家人失落的情緒，如《儀禮・既夕禮》也有臨終禮的記載：

士處適寢，寢東首於北墉下。有疾疾者齊，養者皆齊。徹琴瑟，疾病外內皆埽。徹褻衣，加新衣。御者四人，皆坐持體，屬纊以俟絕氣。男子不絕

於婦人之手，婦人不絕於男人之手。乃行禱于五祀。

此一臨終禮多了「乃行禱于五祀」的禮儀情節，顯示在臨終的過程中，還是要借助宗教的力量，雖然明知祭禱的行為，已無助於臨終者的再生，但是可以滿足生者的盡孝子之道，在生死交關之際，已無法純靠人力的努力，轉而以虔誠的禱禮來祈求諸神的護佑，期待能以精神性的助力來排解面對死亡的艱難時刻⓫。

這種彌留時的臨終禮仍流傳於各地的殯葬禮儀習俗之中，台灣稱為「徙舖」或「搬舖」，因一般人家無正寢的空間，是以祭神的正廳來替代正寢，病重臨危時要由寢室移到正廳中臨時舖設的板床，不能死在寢室，否則亡者的靈魂將會留在床架上，無法立即獲得轉生。搬舖時男性要移到正廳的右側，女性移到正廳的左側，頭向內，腳向外。若是未成年子女死亡時，只能在寢室的地上舖上稻草或草蓆，將病人從床上移到地下，稱為下制。設於正廳的臨時床舖，稱為水舖或水床，是以板凳架高上舖板子，再蓋上草蓆或榻榻米，可舖白布，但是不可舖床褥。舖水床時要整理正廳，稱為拚廳，要以紅布或紅紙遮住神明及祖先牌位，也要搬走天燈與天公爐，稱為遮神，出殯後才能恢復常態。

搬舖後病人可以交待後事與遺言，後有「分手尾錢」或「分手尾物」的儀式，將剩下的錢或遺物分給子孫。當臨終者進入到彌留狀態時，家人可為其沐浴與化妝，穿上壽衣，壽衣大多由出嫁的女兒做好送來，有的地方則是入殮前才為亡者穿上壽衣。此時，子女們要隨侍在側，注意其氣息狀況，不可哭泣。在彌留期間也可以舉行一些宗教法事，如道士或法師的「做獅」儀式，喚回徘徊於生死之間的靈魂，其儀式為請神、安灶、安井、走文書，為病者祈禱祈禱疏文，在門前焚燒，接著作法壓煞，祭送邪靈，在戶外燒冥紙，將邪靈送入火中，為病者收魂，誦經念咒，將竹葉插在門柱上，表示魂已收回，最後請三界與送神。當代臨終作獅儀式逐漸沒落，取代而起的是佛教臨終助念儀式。嚥氣時也有一些儀式立即要做，首先要摔碎一隻茶碗，為亡者換上石枕頭，蓋上一條白布上縫有小塊紅綢子

⓫林素英，《古代生命禮儀中的生死觀——以《禮記》為主的現代詮釋》（台北：文津出版社，1997），頁78。

的水被⑫。

二、初終禮儀

亡者嚥氣之後，緊接著有一系統的初終禮儀，根據古代禮書的記載，主要有招魂復禮、易服、訃告、沐浴、飯含、襲尸、為銘、設重等，是嚥氣後到入殮前的儀式，喪家第一件工作是招魂的復禮，確定亡者不再復生，緊接著就要籌辦各種喪事，比如要火速的發出訃告，以及為亡者遺體進行最初的處理。每一項儀式的內涵簡介如下：

一、復禮：當在屬纊的儀式下確定亡者已經斷氣之後，立即舉行祈求死者復生的招魂儀式，站立在屋脊中央的最高處，揮舞著亡者的衣裳，長聲呼喊著亡者的名字，然後將衣裳捲起來扔下，下方用箱子接住，象徵已關住靈魂，再從東階升堂，將衣裳蓋在亡者身上，期望此一儀式能招回遺體靈魂，使亡者得以復生。復禮之後，亡者無再生的現象，方能正式的辦理後事。《禮記・檀弓下》曰：「復，盡愛之道也，有禱祠之心焉。望反諸幽，求諸鬼神之道。」復禮本質上是一種宗教儀式，在生死交際之間人們還是渴望能與鬼神之道相交接，進而表達了人們對亡者依依不捨的盡愛之道。

二、易服：招魂儀式後開始辦理喪事，首先要變換衣服，凡是與喪事有關的內外親屬，都要脫去平常的衣服換上喪服。易服是一種象徵儀式，經由服裝的轉變，代表已從臨終禮進入到初終禮，真正的進入喪期，為了呈現服喪者內心的憂傷悲痛，有特殊的喪服設計。因親屬的關係結構不同，喪期有三月、五月、七月、九月、期年、三年等，喪服的服飾則有斬衰、齊衰、大功、小功、緦麻等五服制度，經由服飾將服喪者與一般民眾區分開來，服喪者處在異於平常的生活情境，可以盡情地宣洩其喪親的悲傷情緒，可以紓解人們痛失親人的哀情，也能凝聚家族成員的親情，增強家族的團結與向心力⑬。

---

⑫鈴木清一郎，馮作民編譯，《台灣舊慣習俗信仰》（台北：眾文圖書公司，1978），頁231。

三、訃告：即報喪儀式，要立即告知親朋好友，邀請他們來襄助喪事。訃告大多採文書的方式，來告知亡者的親戚朋友與上司下屬，不能匿喪不報，這是違禮與失禮的行為。根據《禮記・雜記上》的記載，因訃告的對象不同，用語各自有異，如大夫訃告國君，謂「君之臣某死」，訃告他國國君，謂「君之外臣寡大夫某死」。後代發展出一定的格式，詳記亡者的姓號，履歷及生卒的年月日時，卜葬或浮厝之地及出殯日期，以便親戚朋友及時祭奠服喪⓮。

四、沐浴：或謂「洗尸」，是為亡者淨身更衣的儀式，是在復禮之後舉行，將亡者的頭髮身體清洗乾淨，並為其修剪手足指甲與修鬍鬚等。根據《儀禮・士殯葬禮儀》、《禮記・喪大記》等的記載，沐浴的過程整為莊嚴隆重，殯葬禮儀中處理遺體的第一步工作，經由淨身的儀式，象徵亡者也能潔淨一身而歸去。沐浴後，在停尸的床下放上盛冰的盤子，儀式才算結束。後世沐浴的過程無一定規矩，有的著重在揩擦尸身，有的著重在整理遺容。

五、飯含：沐浴更衣儀式結束後，接著舉行飯含儀式，在亡者口中放入米貝、玉貝與飯食等，象徵不忍亡者的虛口空腹，在陰間不愁吃喝。飯含是先秦時代重要的喪葬禮俗，因煮熟的飯容易腐爛，一般採用生的稻米與貝，如《荀子・禮論》曰：「飯以生稻，唅以槁骨。」不重食物美味，重視的是飯親的回饋之情。含禮的內容與數量也有等級的差異，如《禮記・雜記》曰：「天子飯九貝，諸侯七，大夫五，士三。」有的則為含玉，象徵君子之德永存。

六、襲尸：此儀式或稱為小殮，應為飯含之後入殮之前的禮儀，為亡者寄上特製的喪服，其過程有掩、瑱、幎目、襲衣、覆衾等。所謂「掩」，是為亡者裹頭，以五尺長練帛將頭包起來。所謂「瑱」，是為亡者塞耳，以絲綿將兩耳堵塞。所謂「幎目」，是為亡者蒙面，以一尺二寸見方的絲綿蓋在臉上。所謂「襲衣」，穿上褖衣、皮弁服、爵弁服等三層

⓭林素英，《喪服制度的文化意義──以《儀禮・喪服》為討論中心》（台北：文津出版社，2000），頁 180。
⓮陳華文，《喪葬史》（上海：上海文藝出版社，2007），頁 73。

衣服。所謂「覆衾」，以被子蓋在亡者身上，或稱為「冒」，以布袋將亡者套起來。《禮記・雜記》：「冒者何也？所以揜形也。自襲以至小殮，不設冒則形，是以襲而后設冒也。」入殮前就要把遺體裝飾完畢且包裹起來。

七、為銘：所謂「銘」，稱為明銘，或旌銘、銘旌等，是靈柩前的旗幡，上面寫著某某之柩，掛在竹竿上，立於房檐下的西台階上，此幡旗要在入殮前就準備好。《儀禮・士殯葬禮儀》曰：「為銘，各以其物。亡，則以緇長半幅，赤末長終幅，廣三寸。書銘于末，曰某氏某之柩。」此為引魂升天的旌幡，象徵已為亡者準備好了，可以進入神界。

八、設重：所謂「重」，是以木製作的靈牌，置於中庭，為亡靈的象徵。將旌銘覆蓋在重上，是喪事第一天必行的儀式，如《儀禮・士殯葬禮儀》曰：「取銘置于重。」是未立神主之前的臨時牌位，階級不同，長度也不同，天子九尺，諸侯七尺，大夫五尺，士三尺，寬度為長度的一半。葬禮以後要掩埋之。

從嚥氣後到入殮前的初終禮儀，各地禮俗結構出入不大，大致上仍延續著古代的禮儀而來。在台灣的初終禮儀主要有燒轎、做譴爽、腳尾飯、變服、弔九條、報喪與奔喪、乞水套衫、守舖、接板等。這些是較為傳統的禮儀內涵，由於當代大多將遺體寄放在殯儀館，導致不少傳統禮俗有些變遷。以下針對台灣傳統初終禮儀稍作說明：

一、燒轎：或稱燒魂轎、燒過山轎等，將紙錢填入紙製的小轎，象徵亡者可搭此轎升天。若魂尚有陽壽則望其復生，否則是正式宣告死亡，意謂亡者將赴陰間之路。有的在亡者彌留之際，會請道士或僧尼在家中舉行儀式為亡者開魂路，開出一條回陰間的平坦大道。

二、做譴爽：或稱始哭儀式，家人從斷氣到燒轎還不能哭泣，要等到使譴爽之後才可出聲。此儀式要準備竹篙、瓷碗、銀角仔等，要家屬齊跪門前朝外，竹篙放在屋簷前，拿起內放銀角仔的瓷碗重重摔下，象徵亡者不再食人間煙火，從此可以嚎啕大哭⓯。此儀式有類似招魂之意，確定死亡後始能哭泣，接到死亡通知後的出嫁女兒，一路哭入娘家，稱為哭路

⓯黃文博，《台灣冥魂傳奇》（台北：台原出版社，1992），頁20。

頭。

三、腳尾飯：做譴爽之後，喪家立即在亡者腳後，以線香、火燭、銀紙與米飯上供，稱為腳尾香、腳尾火、腳尾錢與腳尾飯⑯。此儀式到入殮後撤除。其儀式的作用，或盼望亡者復活，或助其歸陰，為亡者照亮陰間的路，並為其準備路費及餐飲。

四、變服：即為易服，初喪時尚未有孝服，先變平常之服，改穿全身素色衣服，一般為白色或黑色。到了乞水儀式之後，改穿喪服，台灣稱為孝服，依用布分成五服為麻、苧、藍、黃、紅等，子輩用麻布，孫輩用苧布，曾孫輩用藍布，玄孫輩用黃布，正五代孫用大紅布。舉行儀式時，有服者皆須著服，不舉行儀式時不著服而帶孝誌，孝誌用布各如其服⑰。

五、弔九條：或稱孝簾，為了隔開水床內外，且避免陽光照射，以一條白布彎九次，將水床的三面圍起來，形成了帷堂，同時要將門扉關一扇門，或稱為闔扉。男喪闔左扉，女喪闔右扉。

六、報喪與覓喪：向外發表亡者的喪訊，稱為報喪或發喪。父喪要報族長，母喪要報外家，稱為報外祖，因隨帶白布赴之，又稱報白，外祖前來弔祭，子女跪下迎接，稱為接外祖。亡者嚥氣後才趕回來的家屬，要匍匐號哭，跪爬著入廳門，以表不能隨侍在側的不孝。親戚好友聽聞惡訊，立即前往弔祭，稱為覓喪，或稱探舖。喪家要在門外張貼告示，稱為示喪，父喪稱「嚴制」，母喪稱「慈制」，長輩尚在稱「慈中」。

七、乞水、套衫：入殮前遺體的淨身與更衣儀式，昔日長子持陶碗及銅錢二枚，率領其他孝子前往河邊向水神乞水，又稱請水或買水，以此水來為亡者沐浴。現代社會環境污染，河水污濁，不宜用來為死者擦身，有的因此廢除請水儀式⑱。有的改採以水桶裝自來水，放在庭院中行請水之禮。所謂沐浴只是象徵性的擦拭其身，擦拭時還要唸著吉祥話。為亡者穿衣，稱為套衫或套壽衣，或稱張穿。此一儀式有些地區提早到彌留之際的臨終禮舉行。

⑯徐福全，《台灣民間傳統喪葬儀節研究》（台北：作者自印，1999），頁45。
⑰陳義正，《慎終追遠・生命禮儀》（台中：瑞成書局，2004），頁16。
⑱姚漢秋，《台灣喪葬古今談》（台北：台原出版社，1999），頁114。

八、守舖：未入殮前家人們徹夜守護在遺體邊，稱為守舖，入殮後家人睡在棺材旁，稱為守靈，或稱睏棺邊。此象徵家人哀之不忍須臾離的孝心，一直到出殯為止，也有些地方須守靈至滿七為止。

九、接板：在入殮前喪家要把棺材準備好，購買棺木，稱為買板，俗稱買大厝或買壽板。商家將棺材運到喪家，稱為放板，大多在黃昏時進行，家眷著孝服跪著迎接，稱為接板或接棺。接板時，為首者要帶一袋米、一副桶箍、一隻新掃把等，將米與桶箍放在板上，俗稱磧棺，以壓棺煞之意，新掃把用來掃棺，從天尾向天頭掃出，燒完銀紙後，才將棺材抬進廳堂。接棺後，家人在門外舉行焚燒庫錢的儀式⑲。

三、殮殯禮儀

殮禮可分成小殮與大殮，小殮是指初終禮儀的襲衣儀式，其目的在於妥善地裝飾遺體，大殮是將遺體移入棺木內的儀式，稱為入殮或入木。入殮的儀式大多是在小殮的次日，死後的第三天舉行，其用意在於期待亡者的復生，如《禮記・問喪》曰：「以俟其生也，三日而不生，亦不生矣。」入殮時，家人皆行擗踊之禮，所謂擗踊，是指捶胸頓足嚎啕大哭，將孝思的情緒完全地發洩出來，即「喪者致其哀」的儀式。遺體入棺木後，還要放置隨葬物品，祈求亡者能順利起回到陰間，接著棺上加蓋，先秦時代棺無釘，以皮帶或布帛束紮，如《禮記・檀弓》曰：「棺束，縮二橫三。」即縱束二道，橫束三道，後代改為封釘禮。蓋棺後還有銘旌儀式，將書寫亡者姓名的旗幡，豎在靈柩右前方，此時棺改稱為柩⑳。

三日而殮，是表達對亡者最終的孝情，從此就無法再親見其面，用以化解未來可能產生的悔恨，如《禮記・檀弓》曰：「喪三日而殯，凡附於身者，必誠必信，勿之有悔焉耳矣。」入殮後的停柩，稱為殯，或稱停殯。停殯的時間依身分而有不同，從三個月到七個月，後代因屍體防腐不

---

⑲魏英滿、陳瑞隆編，《慎終追遠——台灣喪葬禮俗源由》（台南：世峰出版社，2005），頁27。

⑳萬建中，《中國歷代葬禮》（北京：北京圖書館出版社，2000），頁71。

易，時間有所縮減，在有限的時間內期望能辦妥出殯的相關禮節，完成盡孝親之責。此時所有親屬都要按與亡者的親疏關係，服著各自應服的喪服，稱為成服，在日出與日落前舉行兩次祭奠，稱為朝夕奠，每月的朔望日也要舉行祭奠，稱為朔望奠。親友們到喪家祭奠，稱為弔唁，致送喪家的幣帛什物等，稱為賻或賻贈。

出殯之前，還有幾個重要的祭奠，第一朝祖奠，出殯前一天，奉魂帛朝拜祖廟，猶如生前外出告辭先輩。第二祖奠，出殯前夕，為即將出行的亡者設祭。第三大遣奠，出殯當天，所有親朋好友都來做最後告別的祭奠。這是所有祭奠中最為隆重的儀式，除了供設奠品外，也將陪葬明器陳列出來，表達對亡者周全備物的情意。大遣奠結束後，開始移動靈柩，稱為出殯、啟殯，或稱發喪、發引，用馬車將靈柩與陪葬物品送往墓地。此時喪家與親友步行護柩，稱為送葬。由賓客用繩索或白布牽引靈柩，以助靈柩平穩前進，稱為執紼，或稱執引。執引的人數因階級而有不同，天子千人，諸侯五百人，大夫三百人，士五十人，這是送喪者最後的助喪儀式。

台灣民間習俗入斂前會舉行辭生儀式，是觀看亡者容顏最後一次的祭奠，在水床前擺設十二碗菜餚，菜色大多帶有吉祥含意，由主持者取每一道菜象徵給食之狀，同時要念吉祥話，代表亡者在人間的最後一餐。接著是放手尾錢儀式，將預放在亡者手中或衣內的錢分給子孫，稱為放手尾，象徵將亡者愛護子孫，保佑可以發財。有的地方有割鬮儀式，主持人將長麻絲一端繫於亡者身上，另一端由家眷各執一端，念吉祥語後一一斬斷，然後各人將麻絲包入銀紙焚化，象徵與亡者斷絕來往，不被鬼靈干擾。

入殮時，子女們利用水床的白布，將遺體提起，小心放入棺內，此時有四忌，一忌生肖沖犯，二忌啼哭流淚，三忌人影入棺為屍所壓，四忌逢打雷。入棺後遺體採仰身直肢的姿勢，四周空隙用衣服、金銀紙、灰包、草包等塞滿。入殮要選定時辰，在棺木內擺設陪葬物，共有草絲、石灰、稻灰、茶葉、銀紙、蓮花金、七星板、桃枝、石頭、煮熟的鴨蛋、豆鼓苞、過山褲、糕餅、飯團、鴨蛋、雞枕等。以上的陪葬品，有的是用來吸血水，有的是用來避邪，有的是用來幫助亡靈進入陰間，逃避惡鬼，如桃枝、過山褲等，有的用來避免陰間狗的糾纏，如糕餅等，有的用來象徵亡

者與生者的兩相離，如石頭腐爛或煮熟鴨蛋孵出小雞等，才能回來再相見。各地習俗不同，陪葬物品各隨其俗，比如有的還有蓋面被、替身、遮身幔、隨身嫺等，也有以亡者生前喜愛之物作為陪葬。

棺內遺體一切都安置妥當，家屬們瞻仰最後的遺容後，進行棺木加蓋封釘的儀式，稱為收烏，或稱封柩。父喪由族長主釘，母喪由母舅主釘，稱為封釘。靈柩在堂等待出殯的停柩，俗稱打桶。此時，將腳尾物撤走，臨時為亡者設立靈位，稱為豎魂帛，或稱豎靈。大多以厚紙作成劍形，上寫亡者姓名，以及出生與死亡的時間，作為魂魄暫時依附的牌位，以便子孫們的日夜祭拜與追思，在靈桌上供奉桌頭嫺，俗稱金童玉女，立於魂帛兩側，以及香爐及油燈各一座，也提供給親友前來弔祭。此一魂帛到了喪滿後方焚之，將其姓名登錄到公媽的神主牌位中。豎靈後每天要捧飯祭祀，稱孝飯或供飯儀式，有的地區早晚捧飯，也要捧水，供亡靈洗臉，且要在靈前哭泣，俗稱叫起叫睏。也有些地區事死如事生，日供三餐。

未出殯前，家眷仍須在靈柩前守靈，夜間在柩旁敷蓆而眠，延續著生前晨昏定省的禮儀。居喪期間大多肅容含悲，逢親友弔祭時，必待靈旁答禮。入殮後親友的弔祭，稱為問喪，且會致贈奠儀，為禮金或禮物，也有加送輓軸，寫有弔祭詞句，或者送輓聯、花圈等。喪家接受親友的弔賻，必須答禮，稱為答紙，在七七或百日時，將接受的祭品或禮物回贈，或者回贈日用品，一般最常見的是毛巾答紙。

打桶期間喪家要卜選墓地或靈骨塔，進而擇定出殯日期。出殯當天，將靈柩自廳堂中移到屋外靈堂舉行告別奠禮，稱為請棺，請棺之前，由道士作法讀經燒紙後引柩，稱為祭起馬，抬柩者用大麻繩綑縛固定靈柩，稱為絞棺。請棺時辰一到，由道士或僧人前導，孝男持幡家眷隨後繞棺三圈，象徵不忍亡者離去，稱為旋棺。將靈柩抬出廳堂，稱為發引，家屬男女則分跪靈柩兩旁哀哭，稱為哭棺材頭。靈柩遷移到靈堂後，孝男在柩頭燒銀紙，孝女在柩尾燒蓮花紙。奠禮的靈堂大多選在殯儀館或居家附近的空曠場地，奠禮的程序一般分家奠與公奠，家奠後立即舉行公奠以及拈香禮。奠禮結束後，即發引出殯，出殯陣頭的行列大小，依喪家的經濟條件，以及親友參與的多寡來決定。殯葬行列行走一段路後，靈車停下全體孝眷向親友跪謝，婉辭送葬，稱為辭客，或稱謝步，接著靈車直接開到墓

地或火化場。

四、安葬與葬後禮儀

先秦時代埋葬，先要挖好埋棺槨的豎穴。稱為穿壙，有的先築好槨室然後下棺，或稱下柩。下柩即是將靈柩送進墓壙，其方法有二，一為懸柩下壙，在墓口安設類似轆轤的框架，由眾人執紼，將靈柩放下墓壙。二為由墓道直接抬入壙穴中，若未先建好槨室者，隨即下槨，放置隨葬物品。然後，加蓋槨頂，頂上覆蓆，最後填土。一切事畢，喪主拜謝眾人熱情相助[21]。下葬後，喪家奉神主返家而哭，稱為反哭。

安葬後的祭祀儀式，不再稱奠，改稱為祭。葬後的祭典是由喪家自行辦理，無須驚動親朋鄰里。其祭祀活動主要有下列幾項：

一、虞祭：安葬之後，當日中午迎魂安於殯宮之祭，殯宮為辦喪事時停放靈柩的房舍，亡者骨肉歸土，靈魂卻無歸處，虞祭的主要目的，在於安定亡者的靈魂。《禮記·檀公》曰：「葬日虞，弗忍一日離也。」喪家不忍亡者的靈魂有一日的不安，當日就要迎魂返家祭祀。此安魂之祭，士三次，大夫五次，諸侯七次，天子九次，最後一次虞祭後再行卒哭祭，此祭禮後來被佛教的七七齋所取代。

二、卒哭：卒哭是緊接著虞祭之後舉行的祭禮，《禮記·雜記》曰：「士三月而葬，是月而卒哭。大夫三月而葬，五月而卒哭。諸侯五月而葬，七月而卒哭。」卒哭的時間因階級而異，後代以百日為卒哭之祭，或稱百日祭。此祭終止無時之哭改為朝夕一哭，不再是哭不絕聲，換成有時而哭。《禮記·檀弓》曰：「卒哭曰成事。是曰也，以吉祭易喪祭。」卒哭結束後，象徵喪祭已經完成，接著改為祭祖的吉祭。

三、祔祭：是亡者與祖先合享之祭，是在卒哭的次日，奉亡者的神主祭於祖廟，如《儀禮·既夕禮》曰：「卒哭，明日，以其班祔。」進入到祖廟的昭穆次序之中，祭畢，要將亡者神主帶回家繼續供奉，要等到兩周年大祥祭後，才能正式移入祖廟。

---

[21] 張捷夫，《中國喪葬史》（台北：文津出版社，1995），頁44。

四、小祥：是亡者周年祭禮，祭後孝子可以漸除喪服，換上吉服，如男子可以除去頭上的喪帶，改為熟絲織成的練冠，故此祭或稱為練祭，意謂著居喪生活的轉變，逐漸淡化哀傷的等級，回歸正常的生活形態。

五、大祥：是亡者二周年祭，此一祭典之後，可以恢復大部分的正常生活，尤其是飲食可以隨著祭禮的進行而改變，如《禮記・間傳》曰：「既虞卒哭，疏食水飲，不食菜果。期而小祥，食菜果。又期而大祥，有醯醬。」從飲食的逐漸講究，可以走出喪親之痛，是一段緩慢的心理調適過程。

六、禫祭：大祥後一個月舉行的祭禮，是脫除喪服與停止喪居的儀式，《禮記・三年問》：「三年之喪，二十五月而畢。」所謂守喪三年，實際上只有二十五個月，禫祭後，喪家才真正地恢復正常生活。以後每年的忌日還要祭祀，表達對亡者的思慕之情，可以稱為是心理上的終身之喪，如《禮記・祭義》曰：「君子有終身之喪，忌日之謂也。」

台灣目前通行的葬法，主要是以土葬與火化為主，靈車前往墓地或火化場。靈柩到了墓地後，安置於壙旁，先舉行安葬儀式，一般是由道士作法，宣讀落壙文，基督宗教則由神父或牧師祈禱安息。靈柩下壙大多採人工懸乏，用繩索套在柩底四個鐵環，挽繩移框徐徐垂下。掩土之前，孝子們以麻衣盛土撒入壙穴，象徵親手葬其親，稱為落葬。掩土成墳後，接著舉行立后土儀式，祭拜土地公，保佑亡者所居的陰宅。然後舉行點主禮以及祭神告祖之禮後返主，奉遺像與靈位返家。近年來火化的比例逐漸增多，喪家改在火化場舉行火化儀式，禮儀較為簡化些，大多由宗教師舉行儀式。火化完成後，撿取骨灰裝缸，一般都是當天或者擇日安置於靈骨塔，將神主迎還供奉㉒。

台灣葬後的禮儀有巡山、完墳、除靈、做百日、做對年、合爐、做新忌，撿金等。大多延續了傳統的祭禮，但將居喪的時間縮短，另外土葬方面有撿骨再葬的習俗。茲將其禮儀簡述於後：

一、巡山：安葬後數天內，到墓地查看與謝神，以牲禮祭拜土地公，此儀式稱為巡山，或稱巡灰、收灰等。或著重在對土地公的祭祀，稱為謝

㉒楊炯山，《喪葬禮儀》（新竹：竹林書局，1998），頁 509。

土，感謝地神的護持，另方面查看新墳是否被人侵入或被野狗所壞。

二、完墳：墳墓修築完成後，擇日前往墓地祭拜，稱為完墳，或稱完山。先致祭后土謝恩，也稱謝土，再以供物致祭新墓。有些地方完墳後立即舉行除服與脫孝儀式，將一切喪葬用品焚燒，換下喪服著素服回家。

三、除靈：除服脫孝的儀式，又稱為除靈，大部分地區是配合滿七之祭來舉行，縮短了傳統的服喪時間，從三年縮短為百日，或再從百日縮短到七七四十九天，昔日大多以百日除靈，現今則以滿七為多。除靈又稱推靈，將豎靈時的靈桌撤走，將魂帛與香爐安放在正廳神主牌位的旁邊，一直放到合爐為止。除靈即結束了喪制，一切恢復原狀，重新安神位與安公媽。

四、做百日：過世當天算起一百天舉行的祭祀，較講究的人家會請道士或僧人舉行供養法會，稱為做百日，或稱燒百天。若滿七未除靈者，則在此日夜晚舉行除靈儀式。

五、做對年：卒後期年為亡者舉行小祥祭，俗稱做對年，在前三天起連續舉行朝夕祭祀，每天晚上圍靈前哭拜，當日哭拜後，送還女婿或孫女婿的銘旌，更講究的人家，還要延僧道做功德。

六、合爐：台灣已很少做二周年的大祥祭，大多是對年後擇日舉行做三年的祭祀，也有的在對年的下午就舉行做三年的祭祀。做三年的儀式其目的在於合爐之祭，燒掉亡者魂帛將其名字寫在神主牌位上，取其爐灰的一部分放進祖先香爐中，稱為合爐。合爐後，才算是真正的喪期屆滿。

七、做新忌：合爐後的第一個忌日，稍為做新忌。以後每年忌日祭之，稱為做忌，有些地區除了做死日祭外，還要做生日祭，稱為做冥誕。這是對亡者的個人祭祀，是一人一忌日，祭一人同時請祖先共享，後因亡祖眾多，為省時間，將各遠祖的忌日合在一日舉行，稱為做總忌。

八、撿金：台灣的土葬有著洗骨改葬的習俗，稱為撿金，或稱拾骨。拾骨後再葬，是為吉葬，稱為做金，或稱做風水，政府推動七年輪葬制度，要求拾骨後不要再土葬，改為進納骨堂塔。撿骨的時間不定，大多從五、六年到十年以上，擇日致祭，開墓破棺揀枯骨，裝入圓形的陶甕，稱為黃金甕，或稱金斗。

肆、殯葬禮儀的文化功能

從周代以來喪葬禮儀的制度化與民俗化，成為傳統社會最為重要的生命禮儀活動，從先秦延續到當代仍保有一脈相傳的基本文化模式，顯示出喪葬禮儀是人際互動的行為規範與倫理法則，是集體經驗的累積與情感的實踐，共同的對待與處理生命死亡的課題。《儀禮》、《禮記》等典籍詳細的記敘從臨終再葬後的整套禮儀過程與細節，幾乎已成為穩定的基本程式，經由各個時代的繼承擴散到各個地區，其中雖然有不少的變異與增損，大致上仍大量地延續既有的殯葬禮儀程序。各地方的殯葬禮儀習俗雖然遵循著傳統的禮儀規範，但是由於各自的原因，如地方的適應、小傳統對大傳統的理解與認識、地方底層文化的作用等，每個地方的殯葬禮儀習俗各自有其增削，並具有自己的特色㉓。

殯葬禮儀原本就是人們集體性外在形式的操作文化，不太可能一成不變地放傳承下來，必然會隨著時空有所發展與變遷，同時存在著因襲與轉換等二種文化表現形態。所謂因襲，是指殯葬禮儀本身具有穩定的深層文化結構，有著繼承性、同化性與內聚性等特色，此一穩定的深層文化結構早已廣泛地傳播與教化，深植於同文化區社群成員的信念與實踐之中，因襲著處理死亡事件的禮儀規範。所謂轉換，是指殯葬禮儀會隨著各個地區的文化屬性來因時地而制宜，有著遷躍性、分化性與擴展性等特色，顯示出各個地區的殯葬禮儀在大同的結構中仍保有著特殊的小異形態，展現不同的民情風貌與生活習俗。因襲與轉換是同時並存的文化現象，正是殯葬禮儀跨越時空的變與不變，在變遷的過程中仍保有其不變的深層文化。

殯葬禮儀的因襲性，顯示出先秦典籍的禮儀規範，是先民們經過反覆操作與修正而成，是集體高度智慧的整合，發展出較為穩定的固定程式，且在儒家思想的背書下，擴充殯葬禮儀的內涵及其更為周延的表現形式，

㉓石奕龍，《中國民俗通志喪葬志》（山東濟南：山東教育出版社，2005），頁7。

成為長期通行天下的普遍性禮儀活動。因襲不是形式的抄襲與復古，而是內在禮義的教養與復振，是回歸人性的存有之理來處理死亡事件，進行倫理規範的生命教育，教導人們理解到自然的生命是有限且無法強求的，死亡是必經的歷程，但是在此歷程中可以完成和陰陽相交與鬼神相會的無限生命，體會到人生長在天地之間的序化原理，經由禮儀來獲得集體生活的和諧與平衡，創造出優化的生存環境。殯葬禮儀結構的長期因襲與傳播，是將內在的禮義精神落實到具體的儀式行為，強化內在的道德涵養與外在的倫理實踐，完成人之所以為人的存有之理。

殯葬禮儀的轉換性，顯示出殯葬禮儀的基本結構可以是不變的，其外在的表現形態卻可以因人、因時與因地而有所變遷與轉移。早在先秦時代殯葬禮儀的規模因身分階級而有明顯的差異，再來因時代的更替，各個朝代殯葬禮儀的典章制度也重新做了不少的修改與釐定，到了各個地區殯葬禮儀習俗的分化更為複雜，各個地區的民情與風俗差異甚大。從各地的習俗來說，殯葬禮儀是很難標準化與規格化，可以保持特有約定俗成的禮儀習慣。轉換也不是漫無規矩的任意改動，基本上還是在不違背禮義的精神下，隨著自然環境與人文條件而有不同的取舍與安排。轉換的大多是外在的物質形式與禮儀形式，是具有地方色彩的行為模式，但是仍要合乎禮義的內在精神，順應人情世故的生活法則，帶有著指導人們參與天地秩序的生命教育。

到了當代由於社會結構的快速變遷，在現代化的過程中傳統禮俗面臨著崩壞與瓦解的危機，數千年傳承的既有文化模式甚至必須全盤更易，不僅殯葬禮儀的形式要全面轉變，內在的禮義精神更難以因襲與傳承。可變的早已變了，連不可變的也無法存留下去了，這已不是單純的禮儀課題，而是人們在現代化的過程中生命抉擇的課題，現代的人們應如何的認知與探求自我的生命呢？在外在的經濟追求與物質享樂外，如何能繼續地經營人文的生命價值與倫理的生活規範呢？殯葬禮儀若不斷地簡化，甚至簡化而至於無，是時代的進步還是人類的墮落呢？殯葬禮儀的觀念是可以商議的，殯葬禮儀的儀式是可以切磋的，問題是商議與切磋的最後底線是什麼呢？什麼是現代化後仍不可亡失的呢？簡單的說是人性，不管時代如何進步，人類的行為終究不能背離人性，殯葬禮儀可有可無，但是不能沒有人

性的教養。

殯葬禮儀的主體是亡者，是因亡者的死亡才有殯葬禮儀，是以亡者為核心發展而成的生命禮儀，是源自於人性普遍共有的情感，讓亡者經由一連串的儀式，經由招魂、沐浴、飯含、襲殮、殯葬等過程，象徵著從有形到無形的生命轉換，生是人生大事，死也是人生大事，更要講究亡者的死亡品質與死亡尊嚴。以殯葬禮儀來協助亡者尊嚴的死去，生有生的禮儀，死也有死的禮儀，亡者有權益來獲得其應有的儀式品質，在子孫們周旋進退的行禮如儀中，彰顯出亡者生命的存有價值，從善盡其生延續到善盡其死，殯葬禮儀是用來完成盡死之道，是協助亡者走完死亡的歷程回歸自然的規律，使亡者順利地轉換生命形式進入到鬼神世界。

殯葬禮儀的實踐是生者，是因生者的推動才有殯葬禮儀，是以調適生者情感為核心發展而成的生命禮儀，是用來撫慰生者哀傷的心理情緒，當人們致力於綿密繁複的殯葬禮儀儀式，可以沖淡因死亡而產生的悔恨與沮喪，協助生者調節自我情感，化解生死之間的心理障礙，從容與平靜地接受亡者逝世的事實，在禮儀的安排下妥善地調節心情與感受，避開生與死不相容的對立衝突。當生者投入到辦理亡者死後事宜的殯葬禮儀活動中，禮儀的操作與實踐可以卸去心理的重負，去除一些莫名的感傷情緒，將禮節視為應盡的責任與義務，盡情地表達對亡者哀思與仰慕的情意，進而體驗死亡背後的生命意義，在儀式中確立自我人生的遵循目標。

殯葬禮儀對生者具有著悲傷撫慰的功能，經由禮儀的程序設計，協助生者接受亡者死亡的事實，排解生理、心理與行為上失落的痛苦與悲傷，在儀式的引領下，生者可以逐漸地鬆開與亡者的情感連接，進行心情的重新調適，緩慢地恢復原本正常的生活。比如殯葬禮儀對生者表達哀傷的哭泣有不少的規範，在初終禮儀時允許生者哭踊無數，可以毫無節制的盡情宣洩，將內心的痛楚激烈的反應出來。到了殮殯禮儀時要求生者要哭踊有節，不能隨時隨地嚎啕大哭，規定每天只能在早晚奠祭時可以儘情地哭，其他時間只能私下哭，不可在他人前面哭。到了葬後百日的卒哭儀式，就只能朝夕一哭，其他時間不能再哭，且改喪祭為吉祭，喪家要從強烈的悲痛期轉入到逐漸緩和的追念期，開始適應喪親之後的新生活。

當代殯葬禮儀的發展應與心理學相結合，關注到各種不同人際角色的

心理調適，比如家屬、親戚、師生、朋友、鄰居與各相關人員的角色心理。比如家屬的悲傷遠比旁人強烈，此種悲傷因家庭而異，家庭成員的悲傷程度也各自不同，若再加上意外死亡與橫禍死因等狀況，對家屬的哀傷衝擊更為嚴重，在禮儀與祭祀的安排上都要將這些心理條件納入考量。非家屬的角色哀傷心理就比較緩和，主要在於與亡者之間的情感緣分，比如兄弟姐妹有的真的是骨肉情深，有的則是視同冤家互不往來，在殯葬禮儀安排上也要關注這些親戚心理。在非親戚角色中大約以師生、下屬、同僚等有的因相交密切情誼較深，其心理的哀傷也較為強烈，在殯葬禮儀的安排上也要讓這些人的情緒得以宣洩㉔。

殯葬禮儀的安排更要注意到每個參與者的心理傾向與心理特徵，因彼此間的氣質、性格與能力等各自不同，在參與殯葬禮儀的過程中，有的積極主動，有的消極被動，殯葬禮儀絕不可能標準化，必然要因人而異，又要讓每個人能各自所需，此時必須仰賴倫理的對應法則，教導每一個參與者都能清楚地認知到自己在殯葬禮儀中的倫理角色，在殯葬禮儀活動中必須自覺到應遵守的倫理理念、倫理行為與倫理規範等，不是將亡者遺體加以土葬或火化就完成了殯葬禮儀，更要重視生者與亡者間的種種倫理活動，重視亡者的生命尊嚴，以及生者的道德實踐，參與殯葬禮儀的相關人士都要遵循合乎倫理的行為準則。不只是亡者的家屬與親友，連參與殯葬禮儀的殯葬從業人員不能只追求服務的商業利益，更要莊嚴的面對亡者與誠懇的面對生者。

在殯葬禮儀中所有參與者都必須要有基本倫理觀念的認知，這是現代人們必備的基礎生命教養，在直接面對死亡情境中應該奉行的道德原則，尤其是今天雖然從農業社會步入到工商業社會，人們忙碌於經濟生產與勞動中，但是基於人性而來道德與倫理，仍是集體生活不可或缺的和諧要素。殯葬禮儀原本就是生命教育的重要場域，以禮儀的道德認知與規範行為，來引領生命的價值實現。殯葬禮儀首重的還是符合道德的禮義精神，轉換為約定俗成的民情風俗，不能受限於外在的經濟與物質的條件，更要

㉔王宏階、賀聖迪編著，《殯葬心理學》（北京：中國社會出版社，2004），頁192。

積極地符合人性的道德內涵，不僅追求現實生活的自然需要，更要合乎天地的存有之理來開發生命的價值，轉化成面對生死之際的殯葬禮儀倫理。

殯葬的從業人員更要有殯葬禮儀倫理的認知與實踐，參與生死之際的殯葬禮儀不單是追求利益的職業工作，還要有異於常人的職業責任與職業紀律，必須具備有人性關懷的道德素質，發展出以人為尊的服務態度，尊重亡者的遺體尊嚴，也關愛生者的情感撫慰，有賴從業人員自我人格與心性的涵養，這完全要靠從業人員的覺知與自律，理解到此一行業的特殊性，不是只追求經濟效益的職業活動，還要合乎人道主義關懷的道德規範，從事的是與人為善的良心事業。殯葬的從業人員實際上是致力於為生死服務與為社會奉獻的事業，滿足市場經濟活動的需求，同時也具有著教化與開導群眾的責任，是當前生命教育的最前線，要將個人利益與社會利益結合起來，以優質服務來實現人道精神。

殯葬業者的優質服務，是建立在努力提昇職業規範的道德水平，不只培養從業人員的敬業精神與服務態度，還要引領殯葬禮儀活動的理性發展，推動人性化服務的技術與能力，要不斷地更新知識與技能，盡力地為喪家排憂解難，追求殯葬禮儀品質的日趨完善。殯葬從業人員的素質養成教育是極為迫切需要，除了教導基本的工作技能外，更要強化「以人為本」的人格教育，培養出善待亡者與寬慰生者的生命情操，這不是一朝一夕短時間就可以達成的目的，是需要長時間在實踐中的磨煉㉕。回歸人性的自我肯定與自我創造，以優質的生命品質來為喪家服務，進而提昇各種殯葬禮儀的操作文化，帶動社會喪葬習俗的優質風尚。

在現代化社會制度與生態環境的快速銳變與衝擊下，隨著社會價值體系的迷亂與矛盾，傳統的殯葬禮儀事業有著被擠落到社會邊陲地帶的危機，尤其是在現代人濃烈的死亡禁忌與排斥心理下，導致業者的處境極為惡劣與坎坷，再加上經濟掛帥的物化競爭，喪家與業者早已忽略了殯葬禮儀的教化功能，只是在形式上的勉強湊合習俗，不是誇富式的講究排場與熱鬧，就是苟且式的隨意操作與淡化，整個殯葬禮儀儀式真的只是買賣式

㉕何兆珢、陳瑞芳編著，《殯葬倫理學》（北京：中國社會出版社，2004），頁159。

的商業活動，著重在金錢與財富的考量，可以隨著各自情感的好惡，任意的增減與改動，助長拜金主義與功利主義的流行，在日趨庸俗化的走向下，殯葬禮儀儀式已到了極端草率與簡陋的地步。

殯葬禮儀沒落的真正問題，不是因為外在社會導致生態環境的改變，壓縮傳統殯葬禮儀的流程與時間，比如隨著都市生活的有限空間，殯儀館成為殮殯活動的主要場所，已很難依照傳統治喪的整套流程，造成殮殯葬只好同一天舉行，出殯火化進塔，就完成了所有的喪事活動。喪事的禮儀是可以簡化的，但是其內在精神性的禮義仍須精緻地保存與實踐。問題是出在現代人們精神情操的淡薄與衰退，喪家與從業人員缺乏人性的關懷與倫理的認知，只把亡者當作遺物來快速處理掉，殯葬禮儀的儀式只是外在不得不做的幌子而已，雙方都是恨不如儀式早點結束而快點解脫，在行禮如儀的背後已沒有人性與情感的需求。

殯葬禮儀的現代調適，不是一味地仰賴與追求發達的科學技術，講究更為五光十色的豪華場面，強調殯葬設施的現代化，比如事業管理的電腦化與服務流程的自動化，誇耀全新機型的火化機、遺體接運機、豪華運尸車等設備，不斷地追求最好的物質形態，卻忽略了對生命最為根本的人性關懷，在物化的追求環境下，人性的價值與尊嚴卻次級化了。在現代社會裏，殯葬禮儀的技術與設備是需要更新，但是基本的人性教養卻不能放棄與亡失，科技再如何進步，物質不能替代人性的主體地位，經濟不能宰制人格與情操的道德品質。殯葬禮儀不須成為宣傳最新科學技術的場域，更不必用來追求物質文明的經濟效益，需要的是生命素質的提升與生命教育的落實，在禮儀的引領下回歸生命本質的體驗。

伍、結　論

殯葬禮儀的目的，不是用來規範外在的行為禮儀，更重要的是用來調節人類的心理情感，經由儀式的程序與流程，來脫離面對死亡的哀傷與痛苦。殯葬禮儀應是用來撫慰臨終者面對死亡的焦慮與不安，從生命的終極價值與精神能量，來調整自我瀕死的心理轉而獲得平安的善終。有生必然

有死，這是宇宙永恆的定律，不管如何的養生與長壽，最終還是無法逃避死亡，依舊還是要坦然的面對死亡。殯葬禮儀是要教導人們真實地面對自我的人性，在心理上戰勝對死亡的恐懼，回歸對生命本質的理解與領悟，以最佳的心理狀態來走過人生的最後關卡，接著人們以各種禮儀來建構亡者的死亡權益與尊嚴。

殯葬禮儀不是外在的形式規範，是生命主體精神意識的自我實現，不只要滿足生理與心理的需求，更要有人性自覺而來的道德行為，以倫理規範來修飾自我內心的情感與欲望。倫理規範是道德實踐的概括與反映，重點在於以人性作為核心，來關懷人與尊重人，肯定每個人生命存在的權利、價值與尊嚴。殯葬禮儀展現出對亡者如禮的關心與思念，也致力於人際之間彬彬有禮的對應之道，是發自於心而來的誠懇行為，是合乎是非善惡的道德判準，致力於行為上化惡為善的努力，是遵循生存正義的規範法則，在殯葬禮儀中積德為善與助人為樂，在人文關懷下亡者與生者皆能各得其安，在尊嚴的禮節下得到人性的尊重。

殯葬禮儀的現代更新，在於強化禮儀程式的生命教育功能，教導人們勇於面對死亡的生命現象，獲得來自人文領域的精神教養，進而能陶冶自我生命情操，內化成完善的人格品質，提高了自身的文化素質與涵養。這種精神性的更新，才是現代殯葬禮儀改革的理想目標，避免物化的經濟活動與社會活動，重視以人為本的生命教育，健全道德倫理的運作機制，在殯葬禮儀活動中得以完善自我的道德人格與倫理品性，這是需要長期的集體的奮發努力，以及不斷地自我成長，整個社會才有更新的願景，正是明知不可為而為之的道德勇氣。只要人性還有向善追尋的渴望，殯葬禮儀的更新與落實，將是人們最為艱難的時代責任。

第七章　殯葬的喪服制度

壹、前　言

喪服雖然是一種外在的器物形式，但是結合了喪禮的操作系統，其內容是極為豐富多樣，融合了個人生命與集體家族生命來共同地面對死亡的生存情境。喪服是種象徵性的器物，其意義不在於器物的物質形式，而是蘊含著種種抽象的精神內涵，協助人們坦然的面對死亡與超越死亡，進而還能從複雜的人際互動中維持整體和諧的倫常秩序。喪服是外在的表徵，來相應於人內在的生命情性，是從人性與人情的立場，來鄭重地面對親人死亡後的自我調適之道，以及再度重建社會群體的和諧狀態，是從個人主體性生命出發，來勇於面對與經歷死亡所帶有的衝擊，不只是個人喪親時自我心情的調適與轉化，還要與多重關係的人群社會共同持續性的穩定成長，是將個體的生命感受擴大為集體互動的生活網絡。

喪服制度涵蓋了文化的器物層次與禮儀層次，規範了人們在喪禮過程中為哀悼亡者而穿戴的衣帽與服飾，傳達了生者為亡者追思的心理與情感，從服飾的顏色與款式中來抒發其悲痛的情緒。在原始社會人們對死亡的態度是較為複雜與矛盾，同時存在著敬愛死者與討厭屍體的心理，在辦喪事常發展出某些象徵性的特殊儀式，比如在為亡者哭泣的儀式中，有的會割破身體甚至亂抓頭髮，佩帶人人可見的喪誌，例如在身上塗上黑紋或白紋，剃成光頭或留長頭髮，穿著怪模怪樣或有意扯破的衣服❶。原始社會在喪禮時，人們斷髮、繪身與穿奇特衣服等儀式行為，應是一種常態現象，到了三代這種喪禮儀式仍然被保持下來，有關夏商時期的喪服形制，

❶Bronislaw Malinowski 著，朱岑樓譯，《巫術、科學與宗教》（台北：協志工業叢書出版公司，1978），頁 30。

歷史文獻的記載極少，又缺乏出土文物的作證，從文獻來看，西周時期已有喪服的禮儀。

從西周以來，喪居制度與喪服制度早已是宗法制度的一部分，是用來維繫家族關係的親疏尊卑與生活秩序，凝聚了整個家族成員的向心力。喪服的輕重基本上是以亡者為核心，依據各種上下遠近的血緣關係與親屬關係，分別出各種親等結構，以及相應於親等的喪服制度，在喪期時間穿上各自親等的喪服，傳達對稱於彼此感情厚薄的哀痛。喪服的主要內涵是在於家族中彼此的親愛關係上，是以父母與子女的親情為出發點，如此親情是足以超越出宗法制度下的權力結構，是帶有著濃厚男女平權的觀念。若從血緣的立場面對人性的摯愛，男女之間應該是平等而無差別的，最後還是要回歸人性的親情本質，進而肯定男女平權的存有價值。本文將從男女平權的現代觀念，來討論傳統的喪服制度，認為喪服制度是可以超越出傳統家庭權力的限制，幫助現代人體驗各種互動的生命情誼，珍惜自我的生命價值，以及人際間的情感互動關係，是有助於家族的整合與生命的融通，是有其積極性現代意義與價值。

貳、喪服制度的形成

根據《尚書》的〈顧命〉、〈康王之誥〉等篇記載，西周初期應已有居喪的制度，且有喪服的規定，如文中謂康王「釋冕，反，喪服。」此時服喪的措施應已逐漸完備，對於居喪期間的服飾有明確的規定，故康王在繼位之朝禮完畢後，必須改服喪服❷。有較明確居喪與喪服的記載，見於《左傳・襄公十七年》曰：「齊晏桓子卒，晏嬰麤衰斬，苴絰，帶，杖，菅屨，食粥，居倚廬，寢苫，枕草。」顯示春秋時代居喪與喪服已有明確的禮儀規範，此時也是周禮開始崩壞的時代，諸侯有不少逾禮的行為，喪禮的喪服制度可能尚未成熟與完備，儒家學者整理長期發展的喪服制度，

❷林素英，《喪服制度的文化意義——以《儀禮・喪服》為討論中心》（台北：文津出版社，2000），頁51。

重新地加以記錄與貞定，建立起一套完整而系統的喪服制度，在《儀禮》與《禮記》等書中對喪服制度有詳盡的記載與闡述，《儀禮・喪服》是專章記載喪服制度，《禮記》則有〈曾子問〉、〈喪服小記〉、〈雜記上〉、〈雜記下〉、〈喪大記〉、〈奔喪〉、〈問喪〉、〈服問〉、〈間傳〉、〈三年問〉、〈喪服四制〉等十一篇專述喪服制度，另外〈檀弓上〉、〈檀弓下〉等也有喪服的記載，確立了喪服制度的根本文化內涵❸。

喪服制度是屬於居喪制度的一部分，是生者基於對亡者強烈的摯愛情感與悲傷情緒，發展出處理喪事的相關禮儀與居喪生活，在這一段異於平常的喪期過程中，為了避免喪親者由於脆弱的情感導致過度悲傷，遂產生了居喪的禮儀規範制度，要求居喪者在容體、聲音、言語、飲食、居處與衣服等要有適度的調整與節制，比如要求外在的容體要與內心的感受相一致，可以不修剪頭髮與鬍鬚。在哀傷的哭泣聲音上要隨著喪禮的進展，逐漸地加以節制，不要因悲傷的情緒造成身體與情性的傷害。同樣地，在飲食與居處方面，不宜追求快感的享受，但也不能忽略飲食與居處，要逐漸地恢復原有的飲食習慣與居家環境，配合哀情的深淺，在飲食與居處上也隨之做適度的調整。喪服是用來調節悲傷情感的最佳象徵的禮儀器物，從外在具體的服飾形態，來傳達內心的哀痛之情，是足以象徵哀傷心情的特別服飾，表達對亡者無盡的哀思，但是隨著喪期的轉換依次地減低喪服服飾的等級，在變服的過程中逐漸地轉換原有的悲傷情緒，能隨情遞減最後恢復原來的正常生活。

喪居制度則是宗法制度的一部分，除了表達對亡者的哀悼與追思之情外，更是用來維繫家族關係下的親疏尊卑與貴賤秩序，從家族縱向的親情關係擴充到橫行的親屬網絡，強化了整個家族成員的凝聚力與向心力。喪服的輕重是按照家族血緣關係的親疏遠近來訂立的，是以亡者為中心，將環繞於四周的族人，依其上下遠近的血緣關係與親屬關係，劃定出各種親等結構，訂立出與相應於親等的喪服制度，以便在喪期時間穿上各自親等的喪服，適切地表達對稱於彼此感情厚薄的哀痛。喪服表面是用來區分家屬成員不同的親等關係，著重在人際間各種差異性的禮儀對應結構，但究

❸徐吉軍，《中國喪葬史》（江西南昌：江西高校出版社，1998），頁171。

其操作的意涵來說，可以彰顯出亡者生命存有的特殊地位，從生到死個體的存在都不是孤單性的存有，而是以自我為中心，向外有著一環一環延伸出去的生命聯結網絡。當人們穿著各自親等的喪服時，可以融入到龐大的家族系統中，體驗生命與生命各種互動的情誼，珍惜自我的生命價值，以及與他人之間的互動關係，在實質上是有助於家族的整合與生命的融通❹。

喪服是依據宗法制度的親屬關係，建立起斬衰、齊衰、大功、小功、緦麻等五種服飾，慣稱為五服。所謂宗法制度的親屬關係，是指每一個主體生命的我，都能以我為核心上推四代，即父、祖父、曾祖父、高祖父等，下推四代，即子、孫、曾孫、玄孫等，旁推有四系，即兄弟（同父）、從父兄弟（同一祖父）、從祖兄弟（同一曾祖）、族兄弟（同一高祖），此人際的對應關係，稱為九族宗親。九族五服的劃定，確立血緣關係的人際結構，此一血緣親屬結構的基本運作原則，在《禮記．喪服小記》有明確的範圍界定曰：

親親以三為五，以五為九，上殺、下殺、旁殺，而親畢矣。

所謂「以三為五」的「三」，是以我為中心，上至父母，下至子女，是最親密的三代親屬關係，感情交流深哀痛亦深。再從三代推到五代，即上推到祖父母，下推到孫子女，五代的親密關係已不及三代。「以五為九」，是從五代再往上下推及二代，成為九代，離核心的我愈遠，彼此的關係就愈淡薄。所謂「上殺」，是指親密的直系血親上推到高祖為止，所謂「下殺」，是指親密的直系血親推到玄孫為止，形成了九代的直系血親關係，九代實際上在祭祀上稱為五世，即祭拜包含我以上的五世祖先，五世以上就不再個別祭拜，比如我不必個別祭拜高祖父以上的祖先，玄孫以後的子孫也不必個別的祭拜我。

所謂「旁」，是指旁系的兄弟姐妹，其親屬的互動關係也是「以三為五，以五為九」，以我為核心，右推至兄弟，左推至姐妹，是旁系親屬中

---

❹林素英，《古代生命禮儀的生死觀——以《禮記》為主的現代詮釋》（台北：文津出版社，1997），頁156。

最親的手足關係，有著共同生活中的親密血緣關係。從手足的「三」再推到「五」，向右推到堂兄弟，向左推到堂姐妹，已有「旁殺」的現象，感情較為淡薄，再從「五」推到「九」，擴及到祖兄弟姊妹與族兄弟姐妹，雖是宗親已相當疏遠，所謂「旁殺」是指旁系血親就止於族兄弟姐妹，其他的雖也是宗親已難以相互往來。此一親屬關係是以我中心，以上殺與下殺為縱線，是直系血親，以旁殺為橫線，是旁系血親，以我交叉為十字形，再將四個點連接起來，形成了菱形圖表，在這菱形圖表內的親屬就是要服喪服的九族宗親，是父黨的宗親，但是喪服也涉及到有血緣關係的外姓親屬，包含本宗女系親屬的子女，以及母親本宗的親屬與其子女，還涉及到這些直系、旁系與外親等親屬的配偶，都需要根據其縱橫的親屬關係遠近來決定喪服的輕重❺。

喪服服飾的規定主要包含有衰裳、首服、絰帶、鞋飾、杖等五部分，所謂衰裳是指喪服的上衣與下衣，首服是指冠飾與髮飾，絰帶是指喪服所繫的帶子，鞋飾是指鞋子的材質與樣式，杖又稱喪捧也有材質與粗細的規範。喪服的服飾要求是全面性，在斬衰、齊衰、大功、小功、緦麻等五大等級中整個服飾是隨著喪期的發展，同時加以變更的，喪期則有三年、一年、九月、七月、五月、三月等六種，每一次變除時，喪服的服飾也要全部的替換，反映出喪服制度的嚴密性與細緻性，是配合居喪生活而來服飾禮儀。此五服的服飾禮儀其內容大致如下：

第一、斬衰服：是喪服中最重的一種服制，服期為三年，其服制根據《儀禮．喪服》的記載曰：「斬衰裳，苴絰、杖，絞帶、冠繩纓，菅屨者。」用苴麻布不縫邊製成的喪服上衣與下衣，用麻繩製成的斬衰冠，用苴麻製成的首絰與腰絰，以及絞帶，用菅草編織的草鞋，用竹子做的苴杖等。要服三年之喪的斬衰者，依《儀禮．喪禮》的記載有下列十一種狀況：一、子為父。二、諸侯為天子。三、臣為君。四、父為長子。五、為人後者為所後之父（過繼給同宗無後之人）。六、妻為夫。七、妾為夫。八、未出嫁之女為父。九、既嫁而返父家之女為父。十、公士大夫之眾臣為其君。十一、承重孫為祖。以上十一種較有爭議的是第四種，為何父要

❺丁凌華，《中國喪服制度史》（上海：上海人民出版社，2000），頁116。

為長子服三年之喪呢？這是一種特殊的狀況，其父也是嫡長子，在嫡嫡相傳的情況下，才須服斬衰三年，同樣地嫡孫為嫡祖也要服斬衰三年。至於女子出嫁後為丈夫服斬衰，為父服齊衰，若未出嫁或被休返家之女則為父服斬衰❻。

第二、齊衰服：是第二等的喪服，齊衰與斬衰最大的差別，在於麻布衣可以用針加以縫邊，這是「齊」與「斬」的不同之處。可以分成三年、一年杖期、一年不杖期、三月等四級。齊衰三年的服制，根據《儀禮．喪服》的記載曰：「疏衰裳，齊，牡麻絰，冠布纓，削杖，布帶、疏屨，三年者。」用牡麻布縫邊製成的喪服上衣與下衣，用麻布製成的齊衰冠，用牡麻製成的首絰、腰絰與布帶，用藨、蒯等草製成的草鞋，用桐木製成的削杖。服齊衰三年者有四種情況：一、父卒為母。二、為繼母。三、為慈母。四、母為長子。若父親在只能為母服齊衰期服，不是親生的繼母，要服如生母一般的喪服，慈己之庶母也可服如生母一般的喪服。至於母為長子也是一種特殊狀況，必須此母是嫡長子之妻。齊衰杖期的服制，根據《儀禮．喪服》的記載曰：「疏衰裳，齊，牡麻絰、冠布纓、削杖，布帶，疏屨，期者。」服飾是一樣的，喪期只有一年，服齊衰杖期者有四種狀況：一、父在為母。二、夫為妻。三、出妻之子為母。四、為改嫁之繼母。齊衰不杖期的服飾，是不用杖，改著麻屨，有二十二種情況：一、為祖父母。二、為伯叔父母與在室之姑。三、大夫之嫡子為妻。四、為昆弟與在室姐妹。五、為眾子與在室之女。六、為昆弟之子。七、大夫之庶子為嫡昆弟。八、為嫡孫。九、為人後者為其父母。十、女子出嫁後為其父母與昆弟之為父後者。十一、為繼父同居者。十二、為夫之君。十三、為姑、姊妹。十四、為君之父母、妻、長子、父母。十五、妾為君之嫡妻。十六、婦為公婆。十七、為夫之昆弟之子女。十八、公妾、大夫之妾為其子。十九、孫女為祖父母。二十、大夫之子為伯叔父母。二十一、大夫為祖父母。二十二、公卿大夫士之妾為其父母。齊衰三月的服制，根據《儀禮．喪服》的記載曰：「疏衰裳，齊，牡麻絰，無受者。」又《禮記．喪服小記》曰：「齊衰三月與大功同者，繩屨。」所謂「無受」是指不必變

❻丁鼎，《儀禮．喪服考論》（北京：社會科學文獻出版社 2003），頁 131。

服，腳穿的是繩屨，葬後即除服。服齊衰三月者有八種狀況：一、寄公為所寓居國之君。二、同宗男、女子為宗子與宗子之母、妻。三、為舊君及其母、妻。四、庶人為國君。五、大夫在外，其妻、長子為舊國君。六、為繼父不同居者。七、為曾祖父母。八、大夫為舊君。

第三、大功服：以衰裳用大功布縫製而得名，所謂大功布，是將粗麻加灰鍛冶，人工相當粗略，未細加練治。大功服分成三種，即成人大功九月服，殤大功九月服與殤大功七月服等。所謂成人是指亡者已是成年人，其服制根據《儀禮．喪服》記載曰：「大功布衰裳，牡麻絰纓，布帶，三月受以小功衰，即葛，九月者。」用大功布製成的喪服上衣與下衣，用牡麻製的首絰有纓、腰絰、帶帶等，穿的是繩屨或麻屨。三個月後換穿小功服，用葛布做的絰與帶，到九個月為止，有十五種情況：一、為出嫁之姑、姐妹、女兒。二、為從父昆弟與在室從父姐妹。三、為人後者為同父昆弟。四、為庶孫與在室庶孫女。五、為嫡婦。六、出嫁女子為眾昆弟。七、出嫁之姑為侄。八、為夫之祖父母與伯叔父母。九、大夫為伯叔父母、眾子、昆弟等。十、公之庶昆弟、大夫之庶子為母、妻。十一、從夫昆弟為大夫者相互為服。十二、伯叔母為夫之已嫁侄女。十三、大夫之妾為夫之庶子、女兒、伯叔父母、姑、姊妹等。十四、大夫、大夫之妻、公之昆弟為姑、姐妹、女兒之嫁於大夫者。十五、國君為姑、姊妹、女兒嫁於國君者。所謂殤是指未成年而死亡者，又分成四種，十九歲到十六歲為長殤，十五歲到十二歲為中殤，十一歲到八歲為下殤，不足八歲者為無服殤。殤大功的服制根據《儀禮．喪服》的記載曰：「大功布衰裳，牡麻絰，無受者。」是因亡者未成人而降等服喪，但是不必變服。殤大功九月服與七月服的差別，在於前者的對象是長殤，後者的對象為中殤，下殤只能服小功之服。殤大功服有八種狀況：一、為殤子女。二、為殤叔父。三、為殤姑、昆弟、姐妹。四、為殤夫之昆弟之子女。五、為殤嫡孫。六、大夫之庶子為殤昆弟。七、公為殤嫡子。八、大夫為殤嫡子。

第四、小功服：由於布的做功較細而得名，其縷雖粗於緦麻之縷，卻比大功之縷細，其服制為五月，分為成人小功與殤小功。亡者為成人的小功服制根據《儀禮．喪服》記載曰：「小功布衰裳，牡麻絰，即葛，五月者。」是較輕的喪服，三月變服，由麻換成葛布，服此服者有十一種狀

況：一、為從祖祖父母、從祖父母、從祖昆弟。二、為出嫁之孫女與從父姐妹。三、為人後者為其已嫁姐妹。四、為外祖父母。五、為母之姊妹。六、為夫之姑、姐妹。七、大夫、大夫之子、公之昆弟為身分是士的從夫昆弟、庶孫與嫁給士的姑、姐妹、女兒等。八、大夫之妾為夫之女兒嫁給士者。九、公婆為庶婦。十、妾子為嫡母之父母與姐妹。十一、大夫子為庶母慈己者。殤小功的服制是比成人小功高一些，是因下殤夭折的緣故降兩等，《儀禮・喪服》曰：「小功布衰裳，澡麻帶、絰，五月者。」是用水泡過的麻製成的首絰與布帶，最重要的是不變服，喪哀情較重，有七種狀況：一、為下殤的叔父、昆弟、嫡孫等，大夫庶子為下殤的嫡昆弟、姑、姐妹、女子子等。二、為人後者為其長殤與中殤的昆弟、從父昆弟。三、為夫的長殤叔父。四、伯叔父母為下殤的昆弟子女、夫之昆弟子女。五、為下殤的侄、侄女、庶孫、庶孫女等。六、大夫、公之昆弟、大夫之子為長殤的昆弟、庶子、姑、姐妹、女兒。七、大夫之妾為夫長殤的庶子、女兒。

第五、緦麻服：緦麻是一種縷絲鍛治極細而又較疏的麻布，喪期三月，葬後立即除服，是五服中最輕的一等，《儀禮・喪服》簡單敘述曰：「緦麻，三月者。」又分為成人緦麻與殤緦麻。服成人緦麻者有十八種狀況：一、為族曾祖父母、族祖父母、族父母、族昆弟等。二、祖父母為庶孫之婦。三、為已嫁之從祖姑、從祖姊妹。四、外祖父母為外孫。五、庶子為父後者為其生母。六、士為庶母。七、為貴臣、貴妾。八、為乳母。九、族父母為從祖昆弟之子。十、曾祖為曾孫。十一、為父之姑。十二、為從母昆弟。十三、舅與外甥相互為服。十四、岳父母與婿相互為服。十五、姑之子女與舅之子女相互為服。十六、為夫之諸祖父母。十七、庶子為君母之昆弟。十八、為夫之從父昆弟之妻。服殤緦麻者有六種狀況：一、為中殤與下殤庶孫。二、為長殤從祖父、從祖昆弟。三、為下殤從父昆弟、姪，為中殤與下殤夫之叔父。四、為長殤從母（姨）。五、為長殤夫之姑、姊妹。六、從祖父母為長殤從父昆弟之子。

以上各種喪服不是服喪期間一直穿到底，除了齊衰三月、殤大功、殤小功、緦麻等葬後就除服，稱為無受服，其他在服喪期間其喪服有一次或一次以上的變換，稱為受服，是由重而輕依次遞降，不是其他新的喪服服

制❼。斬衰與齊衰三年會經歷過卒哭、小祥與大祥等三次受服，直到禫祭、吉祭後恢復吉服。卒哭相當於後代的百日祭，是第一次受服，服斬衰者由苴麻轉為牡麻，麻絰變服為葛絰，冠由六升變為七升，繩的絞帶變服為麻布帶，喪屨由菅屨外納變為菅屨內納。服齊衰者提昇牡麻等級，冠由七升變服為八升，牡麻絰變服為葛絰，腰絰周長減五分之一。小祥為一周年祭，是第二次受服，服斬衰者提昇牡麻等級，七升冠變服為練布冠，除去首絰，麻布帶變為練布帶，喪屨變為繩屨。服齊衰者改為大功布，八升冠變服為練冠，除去首絰，腰絰周長再減五分之一。大祥為二周年祭，是第三次受服，服斬衰者轉服布深衣，練冠變服為素縞冠，除去腰絰與杖，喪屨變為白麻屨。服齊衰者，主喪者除去腰絰、杖、素冠、素衣，其他人均除服從吉。禫為三年祭，大祥祭後一個月舉行，服斬衰者由深衣變成日常之服，冠與屨仍保有著喪服標誌，服齊衰者亦同，等到禫祭之月結束後，還要舉行吉祭的儀式，方可除去喪服的標誌，恢復平常的吉服。

從五服的喪服制度中可以看到宗法制度下複雜的親屬關係，主要可以區分為五大關係，一、君臣關係，二、直系親屬關係，三、旁系親屬關係，四、外親關係，五、姻親關係。第一種是封建制度與宗法制度下的君臣隸屬關係，是先秦時代特殊的政治結構，是在尊君的政治體制下對沒有親族關係的臣子，進行禮制性的規範，可以不列在親屬關係結構之中，也就不用討論。從親屬關係來說，重視的是血緣關係的血親，主要有以父親為核心直系血親與為旁系血親，稱為父黨，還有以母親為核心的外戚血親，稱為母黨，另有因婚姻而形成的親屬關係，主要有三類，第一類是血親的配偶，如伯母、姑丈、舅母、姨丈等，第二類是配偶的血親，如妻之父母與兄弟。第三類是配偶血親的配偶，如夫姐妹之夫等。

宗法制度與喪服制度，基本上是以父黨的宗親為中心，是建立在男系祖先的血緣傳承上，基本上是以男性為主體的社會文化體系，在世系的計算、財產的繼承、婚姻的關係、居住的處所、埋葬地點與隨葬物品等，都是以男性為核心，尤其是到了封建社會，更重視的是一家之主的至尊之父，在男女有別的家族權威模式下，父親的地位遠高於母親，雙方不是對

❼張捷夫，《喪葬史話》（台北：國家出版社，2003），頁59。

等的關係，因權力結構的不同，導致禮儀與喪服也有所差異，如妻子必須為夫喪服斬衰三年，丈夫卻只為妻服齊衰杖期，顯示在傳統的家族社會標舉的是至尊的父權，子女要為父喪服斬衰三年的最高喪制，若父親還在，只能為母喪服齊衰杖期，若父已亡，最多也只能服齊衰三年的禮儀，不能服斬衰三年的禮儀，這是基於「家無二尊」的權威原則，是以「父」作為家族最為尊貴的核心地位，以此權力架構來定出家族成員間的尊卑等次與親疏遠近的關係❽。

若擺開家族的權力結構，純就血緣關係下的互動法則來看，仍存在著濃厚的男女平權的觀念，比如以我為核心，為昆弟與在室姐妹或者是既嫁而返家的姐妹是平等看待的，皆服齊衰不杖期。出嫁的女子因進入到夫家的家族結構中而降服其本親，這不是對出嫁女子的歧視，而是涉及到家族權力的重組，當女子必須為夫家服重服時，相對在本家就必須降服，如出嫁女子為夫喪服斬衰三年，為父母只能服齊衰不杖期，若被休還家，其地位等同於在室姐妹，與昆弟一樣為父服斬衰三年，這是血緣下的平權行為。除了對自己的父母有權力的等差關係，對其他直系或旁系的夫妻關係，是平等對待，如孫子為祖父母服喪，是一律平等看待，不必以祖父為尊，同樣都服齊衰不仗期，可見擺脫了家族的權威結構後，男女是處在平權的社會地位，比如我對伯叔父母還有在室之姑，也是一律平權看待，均服齊衰不杖期。出嫁的女子對丈夫的父母，即公婆，不必與丈夫一樣有所區分，反而一律服齊衰不杖期，即在妻子的禮儀規範中，公與婆的地位也是平權的，沒有男尊女卑的區別。

喪服主要還是建立在彼此的親愛關係，最重視的還是父母與子女的親情，這種親情是可以超越出權力結構，純從血緣來肯定人性的摯愛，是平等無差別的，組織與禮儀規範是外加的，最後還是要回歸人性的親情本質，肯定男女平權的存有價值。由於家庭變故或特殊的生態環境，子女除了親生父母，也可能存在著等同於父母關係的其他對象，比如在母親方面除了親母，還有其他或遠或近的母子親情，如嫡母、繼母、慈母、出母、

❽林素英，《喪服制度的文化意義——以《儀禮・喪服》為討論中心》（台北：文津出版社，2000），頁285。

嫁母、庶母、乳母、所後母、本生母等。所謂嫡母，是庶子對父正妻的稱謂，是家族名分上的母親，要服如親子之服，父沒服齊衰三年。繼母是父親的後妻，雖為續娶，名分上還是正妻，喪服與嫡母同。

慈母是幼兒親生母早亡，父命未生子的妾撫養之，雖非親生但恩同生母，父沒可服齊衰三年。所謂出母，親生母被父親休棄，在父權的權威下降等敘服為齊衰杖期。所謂嫁母，此情況比較複雜一點，若父亡攜子再嫁，原本就須服親母之喪，若未攜子再嫁，可為親生母親服齊衰杖期，若母被出而後嫁人，已為他氏之母，可依彼此的情分來決定服或不服。庶母是指父之妾生子者，因感情較為疏遠，僅服緦麻，若無子者則無服。乳母是幼時長期得其乳哺者，因有哺育之恩而服敘為緦麻。

「所後母」是要配合著「所後父」，是一種比較特殊的狀況，這是涉及到家族成員的過繼現象，若族人無後者可認養同宗之子為後，形成了「為人後者」與「所後父母」的關係，已等同新的親子關係，須依親生父母之服，自己原來的父母就成為「本生父」與「本生母」，仍維繫著至親的關係，服齊衰不杖期。《儀禮・喪服》還記載著另種特殊狀況，即繼父問題，雙方沒有血緣的關係，因母親的改嫁而建立關係，有三種情況，第一種是同居繼父：隨著母親由繼父收養，若繼父無子，可服齊衰不杖期，若繼父有子，則服齊衰三月。第二種是不同居繼父：若原同居現已不同居，服齊衰三月，若從未同居，則無服。第三種是繼母所嫁夫：這是更特殊的狀況，繼母已非親母，改嫁時卻仍攜子而去，繼父也盡到撫養的責任，則可服齊衰杖期❾。情感的交流是可以跳越出家族的權威體系，純從男女平權的情愛，來妥善地安排相互的對待之道，喪服不是基於威權下的倫常規範，而是稱情立文的禮儀行為，是立足於相互倚賴與相互扶持的平權需求上，在血緣與情感的互動下男女都是獨立自主的生命個體。

參、台灣的喪服制度

❾丁凌華，《中國喪服制度史》（上海：上海人民出版社，2000），頁118。

《儀禮》與《禮記》的喪服制度，從漢代以來被歷代統治者的繼承與傳播，成為居喪期間重要的禮儀規範。漢代將喪服服飾等級有著更細密的規範，鄭玄在五服的結構上提出了「降服」、「正服」、「義服」等分類，所謂「降服」，是因某些特殊的人際關係，從高等服飾敘降至較輕級的服飾，比如父在則母喪降服為齊衰杖期。所謂「正服」，是指本宗親屬、外親與妻之父母等服喪對象所制定的正規喪服。所謂「義服」，是指沒有血緣關係，因政治、道義、配偶親屬等原因而服者，如妻為夫之父母，如果將師友關係列進來，從無服到有服，就更為複雜。三年之喪真正的全面推行是在漢代，尤其是東漢時期居喪禮儀已成為朝野上下的普遍風尚，喪服制度也隨之普及化，到了魏晉南北朝居喪制度進一步全面的法制化，推行到全國各地。

六朝時代流行於上層社會的喪服制度，到了唐代也在平民社會廣為流行，加上《唐律》對守喪制度的法律化，更造成喪服制度的全民化。唐代中期制定的《開元禮》，在鄭玄的降、正、義等三服上，增入「加服」一級，所謂「加服」，是指原服低等級因特殊身分或原因，須服高一等級的喪服，比如嫡孫為祖加服斬衰。《儀禮》與《禮記》的喪服原本是儒家理想性的居喪制度，到了唐代隨著國家律法的制定而獲得全面性的展開與實踐。當這一套喪服制度落實實施時，也因等級的規範過於繁瑣，不是一般民眾能完全理解，遂開始有簡化的趨勢，到了清代的《大清律令》對喪服的規定更為簡單，只有對布料質地與是否縫邊的要求，如斬衰，用至粗麻布為之，不縫下邊。齊衰，用稍粗麻布為之，縫下邊。大功，用粗熟布為之。小功，用稍粗熟布為之。緦麻，用稍細熟帶為之。

雖然官方有統一的五服喪服制度的法律與典章，但是中國各地的喪服服飾卻是極為多樣，五服的喪服形態各自不一。以民國初年北京城的喪服為例，孝子的斬衰服是戴口袋底式的白色孝帽，上面綴有綿球，長子一顆，次子二顆，以下類推。身上一律穿白色孝袍，大領，無紐絆，下擺不縫邊，腰間束白帶孝帶，腳穿青布鞋，上蒙粗白布。齊衰服也是用粗麻布製成，但縫衣邊，是孫子女穿的，孫子孝帽綴紅綿球，長孫一球，次孫二球，以下類推。孫媳帶三花包頭，插一個小紅福字，未嫁的孫女用長孝帶在頭上圍一條寬箍，結於頭後，餘下垂脊背，頂上插小紅福字。孫子女孝

袍的肩上釘一塊紅布，男左女右，稱為「釘紅兒」。大功喪服用本色熟麻布做成，為伯叔父母、堂兄弟、未嫁堂姐妹，以及出嫁的女兒為母親、叔伯父、兄弟等服喪時穿。小功服是用較細的本色熟麻布製作，為從祖父母、堂伯叔父母、未嫁祖姑、已嫁堂姐妹、兄弟之妻、外祖父母、母舅、母姨等喪事時穿。緦麻服用漂白布製作，俗稱漂孝，為曾祖父母、族伯叔父母、族兄弟姊妹、岳父母等服孝服，只有孝袍，沒有孝帽，也無束腰帶子。

各地區的喪服依習俗來自行發展，由於時代的變遷變化也大，民國初年甘肅天水一帶的喪服制度如下：斬衰，用粗白布，旁及下際不緝，復以粗麻布二襲。巾用粗麻布，首絰用細麻繩兩條束之，耳際垂棉丸各一，稱為麻冠。腰絰用粗麻繩，屨用粗白布，加以粗麻布。杖用柳木，黏紙條。婦服，用粗麻布一襲，腰絰用麻瓣，不仗，其餘與男同。齊衰杖期、不杖期，用粗白布，旁及下際緝之，首絰以紉麻繩一條束之。齊衰五月、三月服，麻布一襲，首絰與屨用白布。大功服，麻布一襲。小功服、緦麻服，不加麻，五月、三月服同。外親巾用麻，首絰用白布。換穿喪服是有儀式的，謂之成服，一般是亡者死後的第三天舉行成服儀式，喪主以下五服之人各服其服就位，執事者設果蔬與酒饌，祝焚香、斟酒、點茶等祭拜儀式後，喪主以下詣案前再拜，哭盡哀，各以其服為序，皆男先女後，宗親先外姻後，復位哭止❿。

台灣習慣將喪服稱為孝服，孝服又可分為孝常服與孝祭服等兩種，所謂孝常服，是指遭遇尊親之喪時，家人立即去除平常衣飾與身上的一切首飾，改穿素色衣服，此種行為稱作變服或易服儀式，清代時男女皆要去除平常衣冠，披髮徒跣，改著白長褲、白對襟孝服，直到百日為止。現在大多改採白色、黑色、藍色等素色家常服。所謂孝祭服，或直稱孝服，即是斬衰、齊衰、大功、小功、緦麻等五服，是居喪期間各種祭祀場合須著的喪服⓫。

---

❿石奕龍，《中國民俗通志——喪葬志》（山東濟南：山東教育出版社，2005），頁169～191。

⓫姚漢秋，《台灣喪葬古今談》（台北：台原出版社，1999），頁149。

政府根據台灣各地生活習俗，編定了《國民禮儀範例》，其第 55 條規定了服喪時間，第 56 條列舉了台灣慣用的五服服飾。此範例雖然未具有法律的位階，卻顯示了官方對民間生活禮儀的重視，期待能因此而建立出禮儀的共識，是對傳統文化的整理，並且關注民間既有的生活傳統，比如第 55 條將喪期分為五等，很清楚的界定對亡故親人的服喪日期，比如：一、三年之喪（實二十五月）：父、母。二、一年之喪：祖父母、伯叔父母、夫妻、兄弟姊妹、姑、夫之父母、子女、侄與侄女、過繼者及養子女為親生父母。三、九月之喪：堂兄弟、夫之祖父母、夫之伯叔父母、孫男女。四、五月之喪：伯叔祖父母、堂伯叔父母、從堂兄弟、姑喪兄弟姐妹、堂姐妹、姨母、外祖父母、兄弟之妻媳。五、三月之喪：曾祖父母、父之姑、孫媳、曾孫、甥與甥女、婿、舅、姨表兄弟姊妹。以上大約將主要親屬都列進去，但是未包含某些外親與姻親，故這一條後面加上但書，凡是妻族或未規定服喪期的親屬，得比照前項相當親等親屬之所定服喪。

五等喪服是配合五等喪期而來，以斬衰三年為最重，不是完整的三年，滿二十五個月就可以了，台灣有些地方，做對年後就可以選個時間，甚至當天就可以舉行做三年的儀式，來結束喪期。根據《國民禮儀範例》第 56 條，對入殮、祭奠與出殯服的喪服規定如下：一、三年之喪，服粗麻布衣，冠屨如之。二、一年之喪，服苧麻布衣冠，素屨。三、九月之喪，服藍布衣冠，素屨。四、五月之喪，服黃布衣冠。五、三月之喪，服素服。以上五服的記載是比較簡略的，台灣一般喪服至少要包含四個部分，一為首服的冠與絰，二為身服的上衣與下裳，三為足服的鞋子，四為孝杖。在實際的操作中是存在著不少細節的變化，只是原則性的大體規範，很難詳述其細節。下列僅歸類為直系、族親、外戚、結義等四類，列舉常見的親屬，做簡略的概述，無法詳細比較各地不同的習俗。

一、直系血親

1. 兒子：首服：草箍套麻布與白布，或以麻布製成四方形帽。身服：長麻衫，斜襟，腰絰麻。已婚有袖，未婚無袖。足服：白帶草鞋，

現大多改穿白色或黑色布鞋。孝杖：父親用竹杖，母親用刺昌。

2.媳婦：首服：麻頭套或白布頭套綴麻，尾一長一短。身服：長麻衫，有袖，腰絰麻。足服：白布草鞋，現大多為黑或白布鞋，鞋尖綴麻。無孝杖。

3.女兒：未婚女同媳婦，但是麻衫無袖。已婚女的首服：白布頭套綴苧。身服：長苧衫，有袖，腰絰苧。足服：素色布鞋，鞋尖綴苧。

4.長孫：長孫的孝服近似孝男，與一般孫不同。首服：草箍套麻布白布。身服：長麻衫或外麻衫、內苧衫。足服：白布草鞋，現今有的白襪布鞋綴麻。孝杖：祖父竹杖，祖母刺昌。

5.長孫媳：首服：麻頭套或白布頭套綴麻。身服：長麻衫或外麻衫、內苧衫。足服：白或黑布鞋，鞋尖綴麻。

6.孫、孫女、孫媳：其他孫輩孝服大致相同。首服：白頭帛綴苧，女的為白布頭套綴苧。身服：苧衫，未婚無袖。足服：白布草鞋，現大多為白布鞋。

7.外孫：孝服大多比照內孫，在首服的白頭帛或白布頭套綴麻上，加上一小塊的紅布或藍布。

8.曾孫：首服：藍頭帛或藍布帽，女的為藍布頭套。身服：藍布衫，未婚無袖。足服：白鞋或素色鞋。

9.玄孫：首服：黃頭帛、頭套或黃布帽，也有用紅頭帛、頭套或紅布帽。身服：黃長衫或紅長衫。

10.來孫：首服：紅布頭帛、頭套或紅布帽，也有用黃布頭帛、頭套或黃布帽。身服：紅長衫或黃長衫。

二、宗族親屬

1.侄、侄媳、侄女：首服：白頭帛綴苧，女的為白布頭套綴苧。身服：苧衫，未婚無袖。足服：白布草鞋，現為白布鞋。

2.侄孫：首服：白頭帛或白帽綴藍布，女的為白布頭套綴藍。身服：藍布衫。足服：布鞋。

3.侄曾孫、侄玄孫：侄曾孫服同玄孫，侄玄孫服同來孫。

4.兄弟姐妹：首服：白頭帛綴苧，或手臂紮白布綴苧，為出嫁姐妹為白布帽，女性為白布頭套或苧頭套。身服：白長衫。
5.堂兄弟姐妹：首服：白頭帛或手臂紮白布，為出嫁堂姐妹白帽綴紅，女的為白頭套。身服：白長衫。
6.妯娌：兄弟妻子間的關係，台灣有些地區謂同輩無服，有的則是簡單的白布套頭與白衫裙。
7.姑嫂：妻子為丈夫的姐妹與姐妹為兄弟之妻。首服：白布頭套綴寧，若為已嫁小姑白布頭套綴紅。身服：白衫、白裙。

三、外戚親屬

1.女婿：首服：白荖包綴苧或白頭帛。身服：白長衫。足服：白布鞋。若訂婚未娶者首服綴紅。
2.孫婿：首服：白荖包綴苧及紅布或綴藍布及紅布。身服：白長衫。足服：布鞋。
3.侄婿：比照孫婿，或者手臂紮白布綴紅，或紮細苧綴紅。
4.侄孫婿：首服：白荖包綴苧、藍、紅布等，或手紮白布綴藍。身服：白袍或白長衫。
5.外甥與媳：首服：白頭帛或白荖包綴苧或綴苧加紅布，女子為白布套頭綴藍布或綴紅布。身服：白布長衫。足服：布鞋。
6.姊妹夫、舅兄弟、襟兄弟、婚兄弟等：舅兄弟為妻的兄弟，襟兄弟為妻姐妹的丈夫，婚兄弟為媳婦的父親，這些因婚姻的關係而產生的平輩姻親，依理是無孝服，若服則為白頭帛，或手紮白布。

四、結義關係

1.義子女與義媳：因結義而產生義父或義母的關係，視同自己的父母。首服：草箍套麻布、白布，或四方形麻帽，女的白布頭套綴苧。身服：麻衫或苧衫。足服：白布草鞋或白布鞋。
2.義孫男女與孫媳：白布頭帛綴苧加紅，女子為白布頭套綴苧加紅。

身服：苧衫。

3.義兄弟姐妹：一般只有首服無身服，男的為白頭帛，女的為白頭套，或者手臂紮白布條綴苧。

台灣只有在舉行儀式的時候才穿孝服，平時沒有受服的制度，但是必須在手臂或髮際，佩帶服喪標誌，稱為「帶孝」。《國民禮儀範例》第 57 條對孝誌有三項規範：一、服三年之喪者，初喪用粗麻布，三月後改用黑、白布或紗、毛線等。二、服一年之喪者，初喪用苧麻布，三月改用黑白布或紗、毛線等。三、服九月、五月、三月之喪者，用黑或白布或紗、毛線等。此記載較為簡單，實際上民間帶孝的制度相當複雜，比如孝誌外，還要帶手尾錢，是用白布條或藍布條串銅錢，手尾錢是有除而無變，現在有不少地區已經沒有帶手尾錢的習俗，甚至有的也已不佩帶孝誌。將目前台灣仍保持的帶孝習俗簡介於下：

1.孝男：孝誌：麻皮環或麻布圈。百日（有的改為出殯或滿七）：白布帶。對年：父喪改綠布，母喪改黃布。三年：紅布。

2.孝媳、孝女（在室）：孝誌：麻皮蝶或麻布蝶。百日：白布條。對年：父（翁）喪改綠布，母（姑）喪改黃布。三年：紅布。

3.出嫁女：孝誌：苧蝶。百日：父喪改綠布，母喪改黃布。對年：紅布。

4.長孫、長孫媳：孝誌：麻皮環、麻皮蝶。滿七：白布條，或白加綠、白加黃。對年：祖父綠布，祖母黃布。三年：紅布。

5.孫、孫媳：孝誌：苧圈、苧蝶。滿七：祖父綠布，祖母黃布。對年：紅布。

6.侄子女、侄媳：孝誌：苧圈、苧蝶。滿七：綠布、黃布。對年：紅布。

7.外孫、外孫媳：孝誌：白布或苧布。三七或五七：綠布、黃布。百日：紅布。

8.曾孫、侄孫：孝誌：藍布或青布。滿七或百日：紅布⓬。

⓬徐福全，《台灣民間傳統孝服制度研究》（台北：文史哲出版社，1989），頁 54～625。

帶孝也是從古代喪服演變而成的制度，依孝誌的變服來轉換喪家的哀情，逐漸地由重轉輕，恢復到正常的生活，基本上還是以血親為主，旁系血親實際上不太要求帶孝，比如兄弟姐妹之間現在普遍有「同輩無孝」的觀念，彼此間幾乎已不用帶孝。還有女婿雖然稱為半子，終究還是外人，是有服而無孝，大多地區是有喪服但不必帶孝。可見帶孝的範圍是比孝服更為縮小，主要還是針對孝子而來的身心調適，以穿戴衣服的佩飾來寬解哀痛的心情，隨著禮儀的進展逐漸恢復原有的正常生活。孝誌比孝服更具有療傷止病的功能與作用，從喪誌的換服中，將喪親的悲傷情緒轉換為對已逝親人的永遠懷念。

不管是孝服或帶孝，很難涵蓋所有的人際親屬關係，比如傳統社會為了穩定人倫的和諧關係，不僅強調男女有別，還有嚴格的男女之防，禁止家族中男眷與女眷的接觸，所謂男女授受不親，有著叔嫂不通問的規矩，產生了不為叔嫂制服的禮制，這種現象在春秋時代就已被重視，是一種防止人倫之亂於未然的行為規範。在《儀禮．喪服》未為昆弟之妻制服，也未為夫之昆弟制服，《禮記．檀弓篇》謂「嫂叔之無服」，不只限於兄之妻與夫之弟的關係，應包含了昆弟之妻與夫之昆弟間的關係，此一現象也引申到姊妹之夫與妻之姊妹間的關係。到了唐代禮制正式規定「為兄弟妻」與「為夫之兄弟」制服，從無服改為小功服，唐代以後在歷代典章制度確立與沿襲，可是在民間的實際操作下卻是極為複雜，有的改為更高的大功，有的還是堅持無服。有的主張妻之服完全從夫，對夫兄服齊衰，對夫弟服大功，以表長幼有別。

台灣有一些地區強調叔嫂的平輩的關係上主張無服，有些地方雖然有服，但是比較簡單，一般只有首服，男的是白頭帛或白頭帛綴苧，女的是白頭套或白頭套綴苧。其有服或無服的考量，已超越出「男女授受不親」的禮教範疇，考慮的是平輩同權與男女平權的觀念，主張「平輩無服」者，是簡化人際的互動關係，強調彼此間的平等等待法則。有服者則是基於情感的對待法則，彼此因兄弟與婚姻的關係往來密切，以服喪服來致哀，是人情之常，也傳達了男女平權的現代觀念，從情義的立場來確立男女關係，不必過於牽就禮教，但也不宜過於放肆與無禮，可以純從親疏遠近的交際情誼與平權觀念，來妥善安排彼此的人際關係。

夫妻間的喪服也是個爭議焦點，從男女平權的觀念，夫妻應該是齊等的，可是在父權的家庭與社會體制中，子女對父母的喪制是不對等的，夫妻之間的喪制也是不對等的，妻對夫要服斬衰三年，夫為妻卻只要服齊衰杖期，展現的是以男性為主導的婚姻關係，建立了以丈夫為核心的家庭倫理，這種父權與夫權的社會結構，是有其特殊的歷史時空環境，到了現代社會已逐漸被打破，子女對父母的喪制已趨於一致，強化了夫妻平權的對應關係。台灣夫妻間的為服有三種現象：一、各自有服：為妻白頭帛綴苧或手臂紮白布綴苧，為夫麻頭套。二、夫無妻有：夫不必為妻穿孝服，妻仍需服麻頭套。三、夫妻無服：居於男女平權的觀念，彼此都不用為對方著喪服或帶孝。

第一種現象是可以接受，基於長年的夫妻情誼，以喪服來致哀，但是喪服的形式應講究對等，傳達彼此相對應的深厚情感，要隆重一起隆重，要簡化一起簡化，彰顯出男女之間相對的平衡關係。第二種現象已逐漸衰退，不能只允許夫無服，卻要求妻服重服，這是不符合人性的，近年來第三種現象逐漸普及化，大致上已能接受男女平權與平輩無服的觀念，主張夫妻不相為服，這也具有著悲傷輔導的正面作用，減少夫妻的喪事參與，將喪事全交給子女負責，避免過多觸景生情的哀痛。問題是出在若子女都未成年，無法承擔喪事時，夫必須為妻辦喪事，妻必須為夫辦喪事，還是需要透過喪服來宣洩喪情，在儀式的參與中經由喪服的表徵，適度地化解深刻的痛苦與悲傷。

肆、喪服制度的文化功能

喪禮的制定是基於多重的生活需要與考量，穿戴喪服已成為喪禮活動重要的儀式，此儀式不只滿足世俗性的需要，也有著與天地鬼神相感通的神聖性內涵，肯定人的生命是相應著宇宙應行的規律法則，生死不單是人類的生命現象，也是契合於萬物變化的天道原理，喪服輕重的禮制也是取法於大化的流行與四時的運轉，形成了有恩、有理、有節、有權等四大人情德性，如《禮記・喪服四制》曰：

> 喪有四制，變而從宜取之，四時也。有恩、有理、有節、有權，取之人情也。恩者，仁也。理者，義也。節者，禮也。權者，知也。仁義禮智，人道具矣。

喪服是從人性關懷的立場而制定的，有如四時的氣化變化規律，也有四大人情的處世智慧，是源自於生命的四大德性，是從仁義禮智來彰顯人道的存有價值。喪服不只是外在必須遵循的社會禮儀，而是內在於生命道德倫理，展現出其特有的四大原理：有恩、有理、有節、有權等⓭。

所謂「有恩」，是指喪服是起源於彼此親情的恩德，是來自於報恩返本的仁愛之心，比如父母對子女至少有三年的懷抱恩情，遂有三年喪期的回報，這種回報是發自於內心的，以重服來傳達這種內心真實的三年之愛，如《禮記．喪服四制》曰：

> 其恩厚者，其服重，故為父斬衰三年，以恩制者也。

為父而服斬衰三年，是基於彼此的恩德之厚，是誠於內而形於外的喪服設計，傳達本心盡哀的仁德之情。感恩是本之內心的真實情感，回報是盡我應盡的道德行為，不是被迫服於家族的禮教權威，完全是順應人情的深淺厚薄來規畫喪服的粗細輕重。

所謂「有理」，即是「有義」，也從人倫秩序的立場來談喪服制定的社會規範，喪服與社會倫理的運作法則有著密切的互動關係，如臣子為國君服斬衰三年，是將親情擴充到政治的對應法則上，如《禮記．喪服四制》曰：

> 資於事父以事君而敬，同貴貴尊尊，義之大者也，故為君亦斬衰三年，以義制者也。

「事父」與「事君」原本是不同的兩回事，卻從「理」上將二者會通起來，引申出「貴貴」與「尊尊」的對應態度，這是從人性之理發展出來的行為之義，以「事父」之情來成就「事君」之敬。在封建社會裏是將家庭

⓭陸建松，《魂歸何處——中國古代喪葬文化》（四川成都：四川人民出版社，1999），頁 69。

與國家結合起來，形成貫通的義理，將父子的關係延伸到君臣的關係，隨時代的變遷與制度的轉移，在現代社會此「理」已不可行，不必再堅持「貴貴」與「尊尊」的行為之義。

所謂「有節」，是指喪服制度也用來節制服喪者的情感與行為，帶有著治療居喪者心理創傷的功能，教導人們學習到「不以死傷生」的基本生活態度，如《禮記・喪服四制》曰：

> 三日而食，三月而沐，期而練，毀不滅性，不以死傷生也。喪不過三年，苴衰不補，墳墓不培，祥之日鼓素琴，告民有終也，以節制者也。

「喪不過三年」是喪服制度的指導原則，協助喪親者不要哀傷過度，最晚三年之內要恢復原有的正常生活，實際上所謂三年只有二十五個月，整個喪期就要隨著喪服脫除而結束。喪期與喪服的安排，其作用在於「毀不滅性」，面對喪親的哀毀是必然的，但是要知所節制，不宜過度的自我傷害，導致於傷身滅性，造成了以死害生的現象。

所謂「有權」，是指喪服制度協助居喪者某些行為的權宜處置，如《禮記・喪服四制》曰：

> 百官備，百物具，不言而事行者，扶而起，言而後事行者，杖而起。身自執事而後行者，面垢而已。禿者不髽，傴者不袒，跛者不踊，老病不止酒肉。凡此八者，以權制者也。

喪事的禮儀規範是順應人情，且要配合外在環境的變化，其制度不宜過度僵化，允許個別狀況的特殊處理，比如允許哀傷體弱的人可以用杖扶持，禿頭者可以不束髮，駝背者可以不袒胸，跛腳者可以不踩腳，老病者可以不禁食酒肉。顯示居喪與喪服制度不是硬性的明文規定，是基於人性與人情來調整與處置，允許在各種特殊狀況下的權宜措施。

喪服制度除了以上四大特質外，為了順應外在的人際關係與政治關係，對於各相關人員服喪服的規範，是有一定的章法可循，發展出六大原則，如《禮記・大傳》曰：

> 服術有六，一曰親親，二曰尊尊，三曰名，四曰出入，五曰長幼，六曰從

服。

喪服制度是極為複雜，什麼樣人該服什麼樣的喪服呢？在龐大的人際網絡下不少關係是相互重疊的，很難決定輕重厚薄之別，因此需要建立起一些規劃的原理，來作為區別與判準的依據，在適當的服飾象徵下，有助於生者能為亡者的盡致哀情，進而也能節哀順變，延續社會的理性發展。此六大原則是以「親親」之情與「尊尊」之義為核心出發，接著顧及名分、出入與長幼的關係，最後一項的「從服」原則，是顧及彼此沒有直接宗親或政治關係的從屬人員。

所謂「親親」，是喪服最根本的原則，以喪服來區別親疏遠近的親屬關係。《孟子・盡心上》曰：「親親，仁也。」《禮記・中庸》曰：「仁者，人也，親親為大。」親親是以父母與子女的親情為核心，延伸出來的親屬關係，是由親情推恩而出的人際網絡。其對象主要有三大系，為直系血親、旁系血親、外親等，主要是與直系血親為主，旁系血親為輔，外親的關係就更遠些，外親又分為母黨、妻黨與本親女屬之黨等，在喪服的規範上因關係較遠而淺薄。親親是一種推愛原則，一層一層地由內向外推出，比如子女的服高於孫子女的服，孫子女的服高於曾孫子女的服，兄弟姐妹的服高於堂兄弟姐妹的服，侄子輩的服高於外甥輩的服，是基於推愛的原則來區分人際之間的細微關係。

所謂「尊尊」，是宗法封建制度下的產物，是依身分高下與社會關係來定喪服的輕重，主要是著重在君臣的關係，是建立在君權結構下的社群網絡上，是不同於血親與姻親的親屬，以「尊尊」原則來替代「親親」原則，重視的是彼此之間政治權力對應關係。昔日也有將尊尊原則引申到家庭結構之中，來強化父權與夫權，導致父親被推為至尊的地位，母親只能是私尊的地位，妻子更只能附屬在丈夫底下，血親的地位始終高於外親。此「尊尊」原則不適用於現代社會，在民主體制下，已斷除了君臣的尊卑地位，領導者只是身分最高的公僕而已，同樣地在男女平權的家庭結構中，也不再是以夫為尊，雙方共有平等對待的權力結構，在喪禮與喪服中，父黨與母黨的親屬關係也應該是對等的。

所謂「名」，是親親原則的補充與延伸，是專為無血緣但有親屬名稱的

對象服喪，這種親屬名分大多是因婚姻關係而產生的，是妻子隨著丈夫而服，如《禮記．大傳》曰：「同姓從宗合族屬，異姓主名治際會，名著而男女有別。」比如長輩的伯母、叔母等，雖與我無血緣的關係，但是在家屬的關係中與伯叔同樣親近，須比照伯叔關係來服喪。這是一種男女平權的觀念，不考慮血緣的關係，純從名分的親疏遠近來定，男女的夫妻雖然身分是有別，但是地位是同等的，對晚輩來說，夫在家族中的地位也就是妻的地位。

所謂「出入」，則是尊尊原則的補充，是針對女子結婚與離婚的社會地位制服，是將君臣的尊尊之義引申到夫妻的關係上，在「未嫁從父，出嫁從夫」的觀念下，女子結婚後就失去了原本宗族中的權益，在喪服上必須降級，直到離婚後歸於本宗，恢復未嫁前為父方宗親的本服。已嫁女不僅在原有宗族降服，也以低男子一等的地位加入丈夫的宗族，這是在尊尊原則下對已婚婦女的地位剝削。今日社會尊尊原則消失後，出入原則也要隨之調整，從男女平權的觀念，尊重已婚婦女在父系家族與夫系家族的既有權益，夫妻的地位應是一致的，婦女的出與入的原宗地位也是一致的。

所謂「長幼」，是在親親原則下依據亡者未成年的身分來修正喪服的輕重，為成人與未成人的喪服是有不同等級，成人的喪服重，未成人的殤服輕，此即長幼有序。殤者依其年齡又可分為長殤、中殤、下殤等，其喪服要依原有親等一再降等。這是因為年幼而殤，人道尚未完備，導致有白髮人送黑髮人的遺憾，為了降低這種遺憾所帶出的感傷與哀憫，降服是必要的，可以用來淡化不幸的喪禮氣氛。在現代社會男女是平權的，但是長幼還是有別的，為年長者服喪與為殤者服喪還是需要有清楚的界限，尤其是父母不宜對殤子過度的哀悼。

所謂「從服」，則是在尊尊原則下擴及到其他間接關係的對象，是指隨從某一親屬對象而來為亡者服喪。根據《禮記．大傳》的記載，此從服有六種狀況，如曰：

> 從服有六，有屬從，有徒從、有從有服而無服，有從無服而有服，有從重而輕，有從輕而重。

從服是服喪者與亡者之間無直接的宗族血緣關係與政治關係，其六種狀況如下：一、屬從：是因親屬關係而為其他宗族服喪，如妻為夫黨，夫為妻

黨。二、是因政治關係而為無血緣對象服喪，如臣為君之黨，一般只限於君還在時，若君已亡則可以不必服喪。三、從有服而無服：因某些特殊狀況不必為服，如叔嫂之間。四、從無服而有服：因彼此特殊的情分而特別為服，如對養育的乳母服喪。五、從重而輕：因關係的變化而降等喪服，如對出母、嫁母等，雖為親生母，與本族關係的消滅而降服。六、從輕而重：因關係的增強而升等喪服，如對繼母、繼父等，可因慈己而加服。後四種是專對喪服的等級變化而說，呈現出人際關係的複雜化，導致喪服也會隨之變化。

以上六大原則，是為複雜的人際關係來制定服制的體例，這六大原則也會隨著社會變遷而調整，比如尊尊原則可以改為尊而不親原則，社會地位的尊貴不必侵入到血緣的親情之中，是否為尊貴者服喪，各自依其情感深淺厚薄來做決定。由尊尊而來的出入原則也應調整，應改為男女平權原則，不能因婚姻行為，降低女性原有的家族地位，以及在夫家的地位，男權不應在女權之上，男權應與女權平等共處。

現代社會的變遷與傳統禮俗的斷層，喪服制度是否有必要的繼續維持呢？或者是可以不斷地簡化，不必分為首服、身服、足服等，只要象徵性戴著首服就好，較遠的親戚一律在手臂綴白帶取代，喪服成為可有可無的儀式點綴而已。再加上為因應現代社會的需求，喪期愈短愈好，連百日都嫌久，有的出殯後就除靈，不必再帶孝居喪。在這樣的情況下，傳統的喪服制度是難以繼續的傳承下去，可能會在簡化過程中逐漸地消失。這也是現代化過程中的大勢所趨，傳統禮俗若無法與現代社會相調適，必然會逐漸的沒落或亡失。

在喪服的設計上或許是可以隨著時代的需求而簡化，在孝祭服方面允許重新設計新的五服制度，可以不必一元化，能隨地而制宜，甚至在五服製作的原理下發展出新款式的孝服，或者各個宗教也可以有其自成系統的喪服制度。未來喪服未必會朝向簡化方式，也可以走向多元分化的方式，能提供多種款式來讓喪家自由選擇，當然這些款式不能過於花俏，還是要符合喪服製作的共同原理與法則。孝祭服是儀式時使用的服裝，平時的孝常服與帶孝應繼續的維持下去，在服喪期間應穿著素色的衣服，或者全家製作黑色或白色衣服，或者白色或黑色休閒運動服與鞋襪，保持男性在手

臂上帶孝與女性在頭髮上帶孝的習俗，這是較為簡單的孝服，可以保留傳統服喪的文化精神⓮。

伍、結　論

喪服制度的形成，是有其特定的歷史意義與功能，一方面表徵喪者的內心哀痛，一方面維繫龐大的親友間的交際網絡。以上兩種功能到了當今社會還是迫切需要的，人們在居喪過程中或多或少心理還是需要悲傷的調適，以喪禮與喪服來引領哀痛情緒的宣洩，現代人們若一味地在禮儀上簡化，就必須轉向其他哀傷輔導的管道，這是得不償失的行為轉換方式。

在現代社會人際關係的維繫與促進還是有必要的，仍須維持自己與各相關親屬的親疏遠近關係，甚至要建立新的人群交際網絡，或許可以將過去宗法制度下君臣的關係轉化為上司與屬下，或者同袍之間的友誼關係，可以依彼此的情分為對方服喪盡哀。同樣也可以從男女平權的觀念來確立家庭的夫妻關係，夫妻在生活中要平等對待，在居喪與喪服制度中雙方也該一律平等，不能從家庭的權力結構來歧視女性。

當禮儀的形式消失，禮義的文化內涵也就不復存在，在人情澆薄的現代社會中，隨著喪期的不斷濃縮與形式的逐漸簡化，人與人之間就更加的疏遠與淡化，造成死亡所帶來的失落感受就更為嚴重，缺乏精神性與人文性的生命寄託，各種衝突的情境有加高的趨勢。從此人間很難再有真情，如此缺乏真情的生活情境，是我們期待的未來社會生活嗎？沒有了喪服，人們可以活得更自在嗎？還是掉落到不知如何對應的人際困境之中呢？此時根本就遠離了人性，遑論男女平權。

⓮楊炯山，《喪葬禮儀》（新竹：竹林書局，1998），頁160。

第八章　殯葬的喪書與司儀

壹、前　言

殯葬的器物與禮儀活動，是要經由抽象的語言與文字來作為傳達的媒介，用來交通人們共有的生死信仰與處理死亡的行為。早在原始社會殯葬的語言活動已極為豐富與多樣，文字是用來作為記錄語言的工具，或者稱為書面化語言，運用符號或圖形將語言留存下來，擴大了思維的空間與傳播的工具，也帶動人類文明的快速發展，經由文字的記載大量地累積抽象的觀念與生存的智慧，促進殯葬文化更為周延與完備。殯葬的禮儀行為必須經由語言與文字來做為主要的信息交際系統，甚至要大量地使用語言與文字，才能有效地協助儀式行為的進行與完成，讓所有參與者都能傳達共有集體性的思想與情感，書面化文字更能將語言儲備下來，穿越時間與空間的限制，將遠古的思想信息與處世智慧留存下來，協助人們在生死信仰的指導下，能坦然地面對生命存有的各種挑戰。

語言與文字雖然是人類創造出來二套符號系統，但是其主要的功能是相互一致的，是作為思維的表達工具，協助人們彼此間的信息溝通，促進社會的組織建構與文明的持續發展。殯葬是社會集體意識活動下的文化建構，是極為仰賴語言與文字來作為主要的溝通媒介，發展出龐大的喪書文化。即殯葬除了儀式性非語言的行為符號系統外，脫離不了語言與文字的符號系統，語言的符號系統與文字的符號系統是一體相通，可以將文字視為書面化的語言，將語言視為動態化的文字，所謂喪書文化是同時包含了語言與文字的表現形態，在殯葬過程中使用的語言與文字，都可以歸納在喪書文化之中。喪書是在殯葬活動中集體依循與溝通的信息系統，在社會

的交際網絡中起著重大的作用❶。

文字的產生比語言晚了很多，原本只是作為有聲言語的補充性交際符號，是附屬在語言的基礎上逐漸發展而成，是一種借助圖形符號或圖形來輔助語言的傳達，早期這些書寫的符號或圖形只是表達語言的某種要素而已，如單詞、片語等，不能獨立成為思維的表述工具。但是文字發明以後，逐漸帶動出語言外的符號系統，以及語言外的思維模式。所謂「語言外的符號」，是指這些符號不只是用來表述言語的某些要素，也可以直接成為表示思維或概念的符號，顯示出書寫符號與概念之間存在著直接的聯繫關係❷。當文字成為派生概念或思維符號時，也可以獨立於語言以外自成一套完整思維符號系統。喪書原本依附在殯葬儀式的語言系統之中，但是也可以不受語言的限制而獨立發展，且能回過頭來指導殯葬語言的表述形態。

所謂殯葬語言，是指在殯葬活動中直接訴諸於口語來傳達彼此間的思想與情感，是一種特殊的語言表達模式，形成了一套較為固定的殯葬語言系統，用來紀念與尊崇亡者，以及撫慰與激勵生者❸。在文字尚未發明以前，在殯葬活動中早已形成了定型化的語言，來進行哀悼與安葬亡者等一系列的禮儀活動。在儀式的進行中口語的表述是比文字更為直接而有力，雖然文字增添了語言的文學內涵，但是無法取代口語在儀式中的神聖地位。進入到文字時代以後，殯葬語言依舊有其無法憾動的特殊功能，仍須仰賴定型化的口語模式來帶動禮儀的進展，有助於行動的程序化與系統化。殯葬語言是喪禮活動最為重要的核心所在，指揮與領導每樣儀節的秩序與步驟，協助人們在儀式的舉手投足間都能有條有理，適當地傳達彼此間關愛的情感。

所謂殯葬文書，是將殯葬語言經由文字的記錄，形成更為定型化的文字表述模式，可以視為是殯葬語言在文學形式上的建構。文字可以視為是

---

❶陳原，《社會語言學》（上海：學林出版社，1983），頁 84。

❷B. A. 伊斯特林，左少興譯，《文字的產生與發展》（北京：北京大學出版社，1987），頁 13。

❸王夫子，《殯葬文化學——死亡文化的全方位解讀》（北京：中國社會出版社，1998），頁 404。

語言的書面延伸，將語言的思維觀念與信息系統轉化成象徵性的文字符號來加以保存，即殯葬文書是殯葬語言的書面擴充與發展，經由文字的轉譯將語言的觀念與信息，進行更為精緻的修飾與創造，擴大了語言在殯葬禮儀活動中的傳達與表述的能力。殯葬文書不僅將殯葬語言加以符號的定型化，同時也可以在文字的儲存過程中進行文學性的創造，精鍊其符號的形式與美化其表達的內容，成為殯葬禮儀不可或缺的重要工具，是與殯葬語言同時並存，甚至成為殯葬語言的主要表述依據，殯葬文書可以從殯葬語言中獨立出來，成為一套特殊的文學系統，進而主導了殯葬禮儀的發展模式。

喪書大致上是專指殯葬儀式中的語言與文字，是配合儀式而來的觀念符號系統，帶有著濃厚意指性與象徵性的表述內容，不是隨意性毫無意義與雜亂無章的語言與文字，是具有著特別指涉內涵的符號系統，發展出集體性約定俗成的默契形式，在長期的重複與傳播下有著程式性的規範模式，可以經由數百年或數千年世代的傳承與沿用下來。當喪書成為規範性的程式時，指導著整個殯葬活動的習慣性流程，以語言或文字來引領儀式的進展。雖然喪書是一種相當強烈的守恆性程式，但是在程式的恆定性基礎上也有其可變性❹。在不改變喪書原有的文化功能下，其表現形態還是會隨著時代的變遷，創造出新的程式，新的程式與舊的程式也可能同時並存，比如新型喪書仍無法完成取代傳統型喪書，喪書作為信息傳遞的載體，是具有自足的表述能量，不會因外在語言的時空限制而快速變遷。

貳、古代殯葬文書的體類

殯葬是人類面對死亡與處理死亡的禮儀活動，是集體約定成俗的社會活動，從遠古時代傳承至今，是源自於生命體驗下的宗教觀念與儀式制度，是長期智慧的累積與行為的實現，確立了人倫之間的應對準則與生活

❹俞建章、葉舒憲，《符號：語言與藝術》（台北：久大文化公司，1990），頁300。

秩序，是建立在文化認同下的程式化禮儀規範。此套生命禮儀的傳承，除了一定形式的行為活動外，也運用了語言與文字等作為信息交流的工具與手段，更加深化了儀式制度的內在生命力，豐富了行為的表達內涵。殯葬禮儀是歷經了口頭語言的表述時代，進入到書面語言的文字時代，傳承了大量的殯葬語言與殯葬文書，以口語與文字來強化了殯葬的禮儀程序與規範，在語言與文書的媒介下，更加鞏固了人與人之間的生存法則與和諧秩序，產生了安撫亡者與生者的禮儀功能。

隨著文字運用的普及化，殯葬文書在喪禮活動中的地位就更為鞏固，幾乎在各項儀節的進行中除了準備各項禮器用品外，也常要仰賴配合禮儀而來的殯葬文書，顯示出規範化的儀式行為是脫離不了模式化的文字建構。殯葬文書或稱為喪書，早已取代了殯葬語言原有的主導地位，人們以喪書來深化殯葬禮儀的活動內涵，在文字特有的修辭意境中美化了儀式的精神境界，強化了人與人之間的情感聯結。文字性的喪書，是以形象鮮明的陳辭來表達情真意切的情感，能超越語言傳達了更多的語意訊息，在情文並茂的符號形式中拉近了人與人之間交流情境。喪書早已成為殯葬禮儀中的主要交際工具，能打破時空的限制來傳達情思與交換訊息，有助於人們相互情感的凝聚整合。

傳統的殯葬文書是經過二千多年的歷史發展，根據先秦典籍的記載已有一些專門與殯葬活動相關的文體，這些文體經過歷代的傳承，已形成內容相當豐富的文類，《文心雕龍》在卷三歸納出與殯葬文書相關的四類文體，即「誄」、「哀」、「弔」、「碑」等四類，是在喪禮的過程中傳達對亡者懷念與追悼的文書，發展成四種普遍流傳的祭祀文體，留下了不少傑出的文學作品。此四類文體是運用在各種殯葬活動的場景之中，表達了人們在面對死亡考驗下的生命意識，在簡短精鍊的文字表述中，連結著生者與亡者相互交流的情感，已成為殯葬禮儀中不可或缺的重要部位，後代雖然在文體上有些轉型與變遷，但是仍保留著這些抒發內心情思的優美文章。

一、誄

「誄」或稱「誄辭」，是一種最為古老的哀悼文章，如《墨子·魯問》曰：「誄者，道死人之志也。」這是周代宗法制度為亡者追謚封號後，用來表彰亡者功德的宣讀文體，根據《周禮》第 26 卷的記載，有關賜謚與讀誄的工作，主要是大史與小史的職責，大史是專為君王或大臣在安葬前的大奠禮中，來確定謚號與宣讀誄辭，評述亡者生前的事蹟。至於卿大夫的喪禮，則由大史考察其功過來確定謚號，由小史來宣讀誄辭。誄辭的功能與作用，《文心雕龍·誄碑》云：「誄者，累也，累其德行，旌之不朽。」又云：「讀誄定謚，其節文大矣。」顯示誄辭原本是用來表彰君王與大夫生前的德性與事蹟，是帶有著懲惡揚善的道德教化，大多是從正面的立場，肯定君臣對國家的貢獻，此種謚號誄辭原本是不及於士，純粹是貴族用來區分尊卑貴賤的特有殯葬儀式，是少數貴族人士顯示其優越社會地位的精神標誌。

到了春秋時期誄辭才擴及到士的階層，最早始於魯莊公十年為縣賁父作誄，最著名的是魯哀公十六年為孔子作誄，此誄辭見於《左傳·哀公十六年》曰：「孔丘卒，公誄之曰：旻天不弔，不慭遺一老，俾屏余一人以在位，煢煢余在疚。嗚呼哀哉，尼父無自律。」在《禮記·檀弓上》也有類似的記載曰：「魯哀公誄孔丘曰：天不遺耆老，莫相與位焉。嗚呼哀哉尼父。」誄辭主要還是用來表彰有德行或功績的人，在文體的撰寫上有一定的格式，如《文心雕龍·誄碑》云：

> 詳夫誄之為制，蓋選言錄行，傳體而頌文，榮始而哀終。論其人也，曖乎若可覿。道其哀也，悽焉如可傷。此其旨也。

誄辭在於對亡者的「選言錄行」，追懷其生前的言語與行為，積累其生時的德行而為之雅辭，也帶有著為亡者述說功德以求福報的作用。誄辭的文章結構主要可分成前後兩部分，前半段著重著在「榮始」上，所謂「榮始」是指榮耀亡者生前的德行與功績，可以說是誄辭主要的撰寫目的，要求敘述愈詳細愈好，能彰顯出其死而不朽的豐功偉業。誄辭的後半段著重在「哀終」上，所謂「哀終」是指傳達祭者對亡者的悲痛之情，後半段不是誄辭的重點要求簡捷扼要，能「道其哀」既可，儘量地直述重點，不要佔文章太多的篇幅。

從春秋以來，有不少相當感人的誄辭，如《列女傳》記載了柳下既死，門人將為作誄，其妻阻之，自認為最能理解柳下德行者非其莫屬，是最有資格作誄之人，於是創造出如下的誄辭云：

> 夫子之不伐兮，夫子之不竭兮。夫子之信誠，而與人無害兮。屈柔從俗，不強察兮。蒙恥救民，德彌大兮。雖遇三黜，終不蔽兮。愷悌君子，永能厲兮。嗟乎惜哉，乃下世兮。庶幾遐年，今遂逝兮。嗚呼哀哉，魂神泄兮。夫子之謚，宜為惠兮。

誄辭撰寫的目的雖然在於表彰亡者的功德與事蹟，但是不宜言過其實，導致溢美之詞，造成濫謚濫誄的現象，使得定謚讀誄成為虛文，失去原有的美意。此則誄辭由妻為夫而作，是彼此長期相互廝守下的由衷之言，能貼切地相應其生前的德性與際遇，句句感人甚深，不必太多華麗的文采來作修飾，直接發露於內心的真實情感，自然地傳達淒愴悲涼的感念情懷。

二、哀

「哀」或稱「哀辭」，是不同於誄辭，不是為亡者歌功頌德，而是用來抒發祭者內心的哀痛之情。早期的哀辭是專為不以壽終的亡者而作，用來遣詞以示哀情，後代衍生到對壽終亡者也可以致哀辭，大多是亡者的親友或門生舊故等人，基於對亡者的死亡所形成的悲痛，將心中的感念形之於文字，這一類的哀辭原本不是在殯葬禮儀過程中宣讀，大多是寫好之後，抄送亡者家屬或友人，以示哀悼痛惜之情。早期哀辭大多為四言韻語形式，後有四言或七言騷體，到了唐宋古文運動時期，則在韻文之前，加上散體古文，來略述亡者的生平與德行事蹟等，造成誄辭與哀辭有逐漸合流的趨勢❺。不同的是誄辭是以頌德為主，致哀為輔，哀辭則是以致哀為主，以頌德為輔。

哀辭的對象不是專就王公大臣而立言，大多是就周遭親友有感而發的抒情之作，是為情而造文，非為文而造情，貴在質樸無華的文字來真誠地

---

❺ 萬建忠，《中國歷代葬禮》（北京：北京圖書館出版社，1998），頁226。

表達對亡者的哀思之情，如《文心雕龍．哀弔》云：

原夫哀辭大體，情主於痛傷，而辭窮乎愛惜。幼未成德，故譽止於察惠。弱不勝務，故悼加乎膚色。隱心而結文則事愜，觀文而屬心則體奢。奢體為辭，則雖麗不哀。必使情往會悲，文來引泣，乃其貴耳。

哀辭是直接發自於內心的哀痛，是以辭來傳情，情意應大於辭意，是依於哀心而為文，不要重視「奢體」的文詞，貴在「情往會悲」的真情流露。哀辭在於傳達與疏解人們悲痛的心，是以文來療傷止痛，不必仰賴華麗的文字，重視的是心靈之間的相互感通，達到「文來引泣」的作用。

從漢代以來有不少文人撰寫的哀辭，做為對亡者的悼念文章，直接從生死離別的哀傷感受，來表達面對死亡的哀痛之情，舉潘岳的〈金鹿哀辭〉為例云：

嗟我金鹿，天資特挺。鬒髮凝膚，蛾眉蠐領。柔情和泰，朗心聰警。嗚呼上天，胡忍我門。良嬪短世，令子夭昏。既披我幹，又翦我根。塊如痝木，枯荄獨存。捐子中野，遵我歸路。將反如疑，迴首長顧。

這是長輩對晚輩的哀悼文，重點在於抒發懷念之情與悲愴之感，表達對逝者的不忍之心，不必為文造情，直接訴諸於內心的真實感受，用以渲洩自我悲傷情感，能從盡情的哀痛中超拔而出。哀辭是比誄辭更貼近於喪家親屬的情感體驗，是以同理之心來相互慰問。

三、弔

「弔」原本是指親友們到喪家去哀悼亡人與慰問家屬的禮儀行為，此處是指弔文，為親友們弔祭時所宣讀的文章。又可細分為「弔文」與「唁文」等兩種，唁文是用來安慰喪家，弔文則是專為亡者的追悼與憑弔，如《文心雕龍．哀弔》云：

弔者，至也。詩云：神之弔矣，言神至也。君子令終定謚，事極理哀，故賓之慰主，以至到為言也。壓溺乖道，所以不弔也。

弔是前往喪家問終的禮儀，稱為弔喪，口中發出感念與追懷之語，稱為弔詞，轉為文章，稱為弔文。弔是與亡者神靈相交的儀式，象徵至上的善境，《詩經・小雅天保》曰：「神之弔矣・詒爾多福。」弔是神聖的祭祀活動，是以神的善性來增進人存有的福報，祭者的弔文是要合乎至道來形成文字。若亡者行為不合正道，則不必前往弔祭，如《禮記・檀弓上》曰：「死而不弔者三，畏，厭、溺。」是指畏罪自殺者不弔，行止危險被崩墜物壓殺者不弔，逞勇被水淹死者不弔，顯示出人們對輕身忘孝者是不會前往弔祭，故當弔祭時是基於善性的感通，轉而為關愛與懷念的情感。

弔文在內容上，是著重在祭者對亡者生前德性與事功的理解與追述上，雖然是以韻文的方式來表達，卻不宜過於華麗，是發自於內心的自然情懷與哀思，流露出傷感的悲愴氣氛，如《文心雕龍・哀弔》云：

> 夫弔雖古義，而華辭未造。華過韻緩，則化為賦。固宜正義以繩理，昭德而塞違。割析褒貶，哀而有正，則無奪倫矣。

弔文的撰寫原則在於「哀而有正」，在哀痛中仍須依正道來敘述亡者的品行，避免因華麗的文辭而淡化了原有情感與理智。後代數以華辭的賦體，已失去了弔文質直無華的本質，也難保有「割析褒貶」的理智與道德勇氣。

弔文不拘限於悼念親朋故舊，也可以採追慰的方式來憑弔古人，比如漢代賈誼貶謫長沙越渡湘江時，撰寫「弔屈原賦」，來追悼古時投河的屈原，以古來自喻己身的不得志。這種追悼古人的弔文，成為一種特殊的文體，有不少傑出的作品，舉阮瑀的〈弔伯夷文〉為例云：

> 余以王事，適彼洛師。瞻彥首陽，敬弔伯夷。東海讓國，西山食薇。重德輕身，隱景潛暉。求仁得仁，報之仲尼。沒而不朽，身沉名飛。

阮瑀因首陽山之景而來追悼伯夷，彰顯其「重德輕身」與「求仁得仁」的處世精神，雖然避國潛隱，此不爭態度卻能永世不朽。這種弔文是帶有著借古諷今的作用，教戒人們要進止得時，不要一味地追求功名富貴。

四、碑

「碑」或稱「碑文」，歸類為墓碑體或碑傳體，包含有墓志銘、墓碑文、墓碣文、墓表、碑陰文等，是書刻於墓碑的碑文，或稱墓志、墓記等，大約起於先秦，歷經秦漢，盛行於魏晉南北朝。墓碑是指埋入土中，或立於墓前或墓後的石碑，為了表彰亡者的功德事蹟，刻文於其上，形成碑文，以墓志銘最為流行。墓志銘是用來標記亡者之墓，刻石埋於壙下，又稱地志或埋銘，是兩塊相合的石碑，分別刻有「志」與「銘」，「志」為散文記敘亡者的世系、名諱、爵里、行狀、壽年、卒葬日月、子孫大要等，「銘」為韻文，或稱銘文，長短無一定格式，有三言、四言、七言、雜言等，或句句用韻，或兩句、三句用韻，主要在於頌揚亡者生前的德行功績。《文心雕龍．誄碑》對碑文作如下解釋云：

> 夫屬碑之體，資乎史才。其序則傳，其文則銘，標序盛德，必見清風之華。昭紀鴻懿，必見峻偉之烈，此碑之制也。夫碑實銘器，銘實碑文，因器立名，事光於誄。是以勒石讚勳者，入銘之域。樹碑述亡者，同誄之區焉。

「其序則傳」是指「志」的部分，是為亡者作簡傳，「其文則銘」是指「銘」的部分，是表彰亡者的一種特殊文體，是具有文學價值，其目的在於為亡者「標序盛德」，使其功德事蹟能彰顯於後代。碑文與誄文的性質相接近，是為了使亡者的名聲得以永世長傳。

銘文在寫作上也不宜濫情，有過多的溢美之詞，助長人間的虛浮風氣，應實事求是，情真而切，如《文心雕龍．誄碑》云：

> 周乎眾碑，莫非清允。其敘事也該而要，其綴采也雅而澤，巧義出而卓立。察其為才，自然而至。

銘文不要格式化與庸俗化，導致過多的虛情假意，要求為文能簡而不煩，質而不華，著重在嚴整平實與清雅明白，能平舖直述而無一句贅語，間或白描淡敘亡者家屬的哀情。銘文以「自然而至」為佳，重視與亡者相交通的真實情感。

唐宋古文運動後，墓志銘不再是純為韻文，也可以用散文來撰寫，出現了不少文學佳作，如韓愈的〈柳子厚墓志銘〉，王安石的〈王逢原墓志

銘〉，都是傳世的美文，抒情真摯感人至深。下舉歸有光的〈寒花葬志〉為例云：

> 婢，魏孺人媵也。嘉靖丁酉五月四日死，葬虛丘。事我而不卒，命也夫。婢初媵時，年十歲，垂雙鬟，曳深綠布裳。一日天寒，爇火煮荸薺熟，婢削之盈甌，予入自外，取食之，婢持去不與，魏孺人笑之。孺人每令婢倚几旁飯，即飯，目眶冉冉動，孺人又指予以為笑。回思是時，奄忽便已十年。吁，可悲也已。

歸有光的墓志銘是以情取勝，以簡單的描述，把早夭與平凡的婢女描寫得栩栩如生，淡化了面對死亡的哀悽痛苦，保存著可以追懷的記憶，雖然是淡淡之情卻帶有著濃濃之意，是在生活的小細節中夾雜著動人的情懷。這樣的墓志銘不再是官樣的文章，留下來的是更多的悼念與安慰。

參、當代殯葬文書的體類

因儀節的不同，喪書的種類也極為複雜，較受重視的是報喪的訃聞。所謂報喪，是指喪家向親朋好友通告死訊，早期大多採口頭報告的方式，後代則大多使用書面的訃告。首先，要在自己的家門口貼出喪榜，公示家中有喪事，是向公眾報喪。就一般習俗來說，初喪大多以口頭報告，有的也採書面，到了葬期的通知則以訃聞的報喪為主。葬期的決定大多是經過開殃榜的過程，所謂開殃榜，是指記載亡者的生卒時辰、生肖沖剋與有關殯葬活動時間的榜文。此一榜文，是由擇日師根據亡者的生辰八字與死亡時間，推算出入殮、出殯、安葬、落土等重要的時日與避諱，俗稱開斗書，然後根據這些擇定的日子與時辰來舉行各種喪儀❻。訃聞大多是開殃榜與確定奠葬程序後才發出的報喪文書，通知親友來參加祭奠與出殯的儀式，由於當代喪期較短還必須講究發訃的時效性。除了上述的訃聞外，當

❻石奕龍，《中國民俗通志喪葬志》（山東濟南：山東教育出版社，2005），頁141。

代的殯葬文書還有不少文體類別，是從業人員必須熟悉的文學涵養，針對每一體類簡單扼要地表述如下：

一、訃聞

在殯葬活動中還有一項相當重要的禮儀，可以稱為報喪禮，將亡者逝世的消息通知親朋好友，如《禮記・雜記》記載著各種人際間的報喪禮儀曰：

> 凡訃於其君，曰：「君之臣某死。」父、母、妻、長子，曰：「君之臣某之某死。」君，訃於他國之君，曰：「寡君不祿，敢告於執事。」夫人，曰：「寡小君不祿。」太子之喪，曰：「寡君之適子某死。」大夫，訃於同國適者，曰：「某不祿。」訃於士，亦曰：「某不祿。」訃於他國之君，曰：「君之外臣寡大夫某死。」訃於適者，曰：「吾子之外私寡大夫某不祿，使某實。」訃於士，亦曰：「吾子之外私寡大夫某不祿，使某實。」士，訃於同國大夫，曰：「某死。」訃於士，亦曰：「某死。」訃於他國之君，曰：「君之外臣某死。」訃於大夫，曰：「吾子之外私某死。」

要由喪家親自或派人用語言或文字的方式來報喪，一般是先以口頭報喪，再以訃告的喪書報喪。各個地區的報喪儀式不盡相同，一般會在門口貼出喪榜，公示家中有喪事，是向公眾報喪的標誌，再以口頭的方式向親戚好友報喪，當決定好出殯的日期後，也要張貼於門口公告，以及發出正式的訃聞。

訃聞或稱訃文、訃音、訃告等，是報喪文書，用來通知親戚好友前來參加出殯的奠禮儀式。這種正式訃聞的文書格式在漢人社會裏大體都類似，但是由於時代的變遷與地區的不同，也有不少習慣性用法的差別。昔日大多得派專人送達，當代郵務便捷，已郵寄者為多，若要爭取時效，也可改用傳真或電子郵件的方式，早點將喪書送達親屬手中。訃聞的發送，以親朋好友為主，不宜濫發文。訃聞的格式與用字造字要特別考查與講究，有固定用法不宜隨意更動，更要避免錯誤的用法，引來不愉快的糾

紛。訃聞是喪書中最複雜的文書形式，在書寫時要注意下列的要點：

第一、對亡者的稱謂：這是對亡者最根本的尊重，在格式與用法上都已有些固定的規範。一般都是由兒子來為父母發喪，父喪稱「顯考」，母喪稱「顯妣」，但也有特殊狀況，若祖父母還健在時，不能用「顯考」、「顯妣」，改用「先考」、「先妣」。過去對男性尊長有名諱的要求，宜用謚號，現已無謚號，改在父親名上頭寫上「諱」字。父喪尊稱為○公諱○○府君，現代也有稱先生。母喪尊稱為○母○夫人名○○女士。在訃聞中要列有三項時間，即亡者的出生、壽終、殯奠等時間，父喪的壽終要稱「正寢」，母喪的壽終要稱「內寢」。歲數則是將從出生到死亡時間所得的虛歲，未達六十歲者只能稱「享年」或「得年」，六十歲以上才能稱「享壽」。自稱為不孝男或不肖子，或父喪稱孤子，母喪稱哀子，父母皆已過世稱孤哀子。

第二、發訃人的身分：以兒子名義來為父母發喪是一般的狀況，但是也有不少的特殊情形，比如子女早喪，必須由父母來治喪，則直稱亡者為「○男」、「○女」，若長男過世，父母自稱為「反服父」、「反服母」，其他子女則稱父母即可。若父母也皆不在，由兄弟姐妹來治喪，則稱亡者為「先兄」、「先姐」或「○弟」、「○妹」。若子女未成年夫逝或妻逝，則由配偶來治喪，稱「先夫」、「先室」，自稱夫或妻。若獨子早逝，則由媳婦治喪，稱「先翁」、「先姑」。若連媳婦也早亡時，由孫子來治喪，祖父喪稱「顯祖考」，祖母喪稱「顯祖妣」，長孫自稱「承重孫」，其他孫稱「期服孫」。若沒有兒子，只有女兒，若女兒已嫁人，可由女兒、女婿聯名，則稱謂不變，若由女婿出面治喪，則稱「泰山大人」、「泰水大人」。還有一些特殊狀況，如姑母未嫁，其兄弟又早亡，則由侄子治喪，稱亡者為「仙姑母」，自稱「侄」❼。

第三、對家屬的排序：訃聞是要周告眾親友，其對象有「姻世親寅學友鄉黨團社戚族宗」等，一般選用其中數字登在訃聞上，常見的有「姻親戚友」、「姻親戚友鄉寅」等。在訃聞後面列有家族名冊，一般列有直系血親或加上旁系血親，為了避免家族龐大，漏列某些親屬，故常在最後加

❼楊炯山，《喪葬禮儀》（新竹：竹林書局，1998），頁 103～127。

上「族繁不及備載」一詞。這些家屬的前後安排有一定的程序，先列直系血親，其順序為子、媳、女、婿、孫、孫媳、孫女、孫女婿、外孫、外孫媳、外孫女、外孫女婿等，若有曾孫輩、來孫輩緊列於後。若夫妻有一方在世，則列在子孫之後，且抬頭一字，字體較大，六十歲以上者稱護喪夫、護喪妻，也可以直接稱夫、妻。兄弟姐妹可以選擇列或不列，若列可加「護喪」二字，或直接稱「胞兄」、「兄嫂」、「胞姊」、「姊夫」、「胞弟」、「弟媳」等。若家族單薄，也可將姪輩等列在兄弟姊妹之後，其順序為侄、侄媳、侄女、侄女婿、侄孫、侄孫媳、侄孫女、侄孫女婿、姪外孫等。若母喪，家族人丁單薄，也可以列娘家兄弟姐妹，以及胞姪、姨甥等。

第四、特殊專業用語：訃聞中有不少專業術語，也不能亂用或濫用，將這些術語簡述如下：一、隨侍在側：是指嚥氣時子女們陪待在旁，或列其他晚輩。二、親視含殮：親自參與入殮儀式。三、遵禮成服：晚輩皆已服喪服。四、停柩在堂：在自家大廳停殯，若放在殯儀館或其他地方，則改為停柩殯儀館、停柩某地等，或者此句省略。五、家奠公奠：宜在同一地點舉行，標明前後二段時間。六、發引安葬：是指引導出發前往某地安葬，若為火化進塔，則改為「隨即發引火化安靈於○塔」。七、「哀此訃聞」：將此喪訊傳達給親朋好友。八、泣血稽顙、泣血稽首：這是稱謂下的用語，形容子女們極為悲慟，哭泣到眼中有血絲，長時的屈跪下拜以額觸地，兒子二詞皆可用，女兒與媳婦只能稽首，若女兒已出嫁則改為「泣淚稽首」。九、拭淚頓首：男性兄弟或姻親，如女婿、姐夫等是以頓首來行禮。現代訃聞將稱謂下的用語加以簡化，在下方標示「仝泣啟」。

二、奠文、祭文

當代殯葬文書將「誄」、「哀」、「弔」、「碑」等對亡者的悼念的文章，簡化為「奠文」或「祭文」。「奠文」是指在奠禮中憑弔亡者的追思文章，俗稱「弔詞」。「祭文」是指葬禮後舉行祭典時誦讀的追思文章，或稱「悼詞」。現代人因二者格式相似，往往以「祭文」來統稱之，未再作詳細的區分，造成在奠禮時也有將弔詞稱為祭文者，已是相當普遍

的現象。奠文可分為家奠文與公奠文，家奠文是家屬在家奠禮中表述的追思與感懷的文章，如「奠父文」、「奠母文」、「奠夫文」、「奠妻文」、「奠子女文」等。公奠文是親朋好友或機關團體在公奠禮中悼念與懷念的文章。

傳統奠文或祭文在寫作上有一定的格式，習慣以「維」字開頭，佔一整行，此「維」字為助詞，當發語詞使用，第二行要先標明奠文或祭文誦讀的時間，以及說明誰來祭誰，以何種奠品獻祭，常用的是「謹致香花素果清酌之儀致奠於靈前曰」、「謹以牲禮佳酌之儀致奠於靈前並弔之以詞曰」等，也可以未附奠品，常用的是「謹以蕪詞致弔曰」、「謹以哀誠之心弔之以詞曰」等。主文完畢後，結尾一般用「嗚呼哀哉，尚饗」、「哀哉，伏維，尚饗」、「哀哉尚饗」等詞，所謂「尚饗」是指臨祭而期待亡者能歆享所設牲醴，若未備有饗品，結尾用「伏維一慟」、「哀哉一慟」等語❽。祭文是由祭祀時的祝文演變而成，是用來祭奠亡者之辭，重視祝禱與饗食，本文著重在情意的悼念上，夾讚生平言行以隆其功。

傳統祭文有韻文、散文等形式，韻文主要為四言、六言、雜言、騷體、駢體等，近代也有採白話散體的方式較接近於口語，是奠文與祭文的一大變革。奠文的用語大約可以分為五大類，即悲痛、感歎、讚誦、安慰、期待等文句組合而成一篇祭文，也是著重在自我真摯情感的表達上，應避免不切實際的華麗辭彙與浮詞濫調，以「恭而哀」的態度來撰寫，其內容主要包含三個部分：一、真誠表達生者的悼念與敬意。二、充分肯定亡者對社會的貢獻。三、以化悲痛為力量來告慰亡者在天之靈❾。白話奠文更重視的是感情的真實融入，講究的是語真情切，帶有著引起共鳴的心靈感動。

三、生平傳略

---

❽楊炯山，《喪葬禮儀》（新竹：竹林書局，1998），頁287。

❾周慶芳等，《台灣民間殯葬禮俗彙編》（高雄：高雄復文圖書出版社，2006），頁395。

目前在公奠禮中大多會安排亡者生平行誼的報告儀節，一般都是由禮儀師根據家屬提供的資料，當場加以整合以口語表達的方式來發揮，較為講究的禮儀師則會事前先撰好文稿，作為宣講的底本，或請亡者家屬代表來撰寫與宣讀，也有人將生平傳略附在訃聞之中，代替哀啟文書，逐漸成為當代喪葬文書的一種重要文體。

生平傳略是一種傳狀體的文章，類似墓志銘的志書，將亡者一生的行誼作簡略的概述，不是長篇的傳記，是將其基本的人生歷程公告於眾，首先要介紹其出生時辰與家世學經歷等，接著表揚其待人處世的生活態度以彰顯其特有的生命美德，一般也會簡述其遺族的現況與社會成就，以示其教子有成的家風，有的會述其死亡原因與時間來表彰其子女事親之孝。

四、弔文、唁文、輓額、輓軸、輓幛、輓聯

當代的慰弔文書較為簡單，前往喪家悼祭時，現代已較少在靈前誦讀哀弔文詞，僅在奠禮時才朗讀奠文，大多是攜帶奠儀與奠品向靈位行禮致敬，所謂奠儀或稱香儀，是致贈喪家的賻儀，現大多以白色禮袋裝現金或禮券，協助喪家來辦理喪事。所謂奠品是致送喪家各種供奠的物品，可以分為物品類奠品與表彰類弔品等，物品類是在靈前供奠的各種的相關物品，有花籃、花圈、樹盆、牲醴、水果籃、罐頭座、食品座、香、酒、蠟燭等，在贈送這些奠品時，要附上簡易的輓詞，大多採用與亡者相應的悼念成語，前面寫某某千古或仙逝等，成語之後，寫某某敬輓或敬奠等。

表彰類是指懸掛在靈堂以供人們景仰與追悼的弔品，是以文字書寫在萱紙或白布上，來表彰亡者的生命典範與人格素養，是帶有著嘉勉與讚頌的作用。將嘉勉的文句書寫在萱紙上，用框加以裱裝，懸於靈堂之上方，稱為「輓額」，不加框而可以直接捲起或折疊的，稱為「輓軸」，輓額以橫式為佳，輓軸則有橫式、直式等。「輓幛」是用六尺長四尺寬綢緞布，上書輓詞，大多為機關、公司、社團等所致送。「輓聯」是古代輓歌的變體之作，是用來哀悼亡者的聯語，是採對聯的文學形式書寫在白布上，此白布大約寬一尺半，長為八尺多❿。

輓聯的文學形式大致上是駢文或詩歌的對偶聯句演變而成，講究對仗

與平仄等格律，前後兩聯的句數與字數要相同，不拘限於五言、七言，有的對數句，長達十多言，一般只論平仄，不論長短，由撰寫者自行發揮，內容著重在對亡者德行的稱揚與悼念，也可以傳達對死亡的感傷與惋惜。不要抄錄既有的聯句，最好是弔慰者發自內心的真實情感，轉為誠摯動人的語句。聯句前一般男性稱千古，女性稱靈右，聯句後為泣輓或敬輓等，上下款的稱謂，依與亡者的關係而定。

五、謝帖、謝啟、答謝詞、默哀文

喪家接受了奠儀與奠品後，要撰寫「謝帖」來向親友們答謝，昔日是直接書寫於黃紙或白紙之上，現在大多採已製作的印刷品，只要將致贈者的姓名及物品填上即可。謝帖在製作上也有一定的格式，是以喪家的主要社交關係人具名，前面寫感謝之詞，如「荷蒙惠賜厚儀奠品」，標明奠儀與物品的數量，後寫上「尚容匍匐叩謝」、「尚容叩謝」、「耑此申謝」等，「謝」字以大紅字來標明。「謝啟」是出殯後，以公開殯葬文書，來向參與弔祭的親朋好友來表達申謝之意，現大多採統一印刷的方式，前寫謝詞，大多會標明「不及一一叩謝，謹申謝悃」的相關用語，最後以「伏乞矜鑒」、「伏維矜鑒」等結尾。

也有喪家不再喪後致謝帖，改在奠禮要結束時致「答謝詞」，或稱「感謝詞」，是喪家對前來參加奠禮的親朋好友表達誠心的謝意，一般是由家族口才較佳者當場答謝，為了避免怯場或一時難以表達，有的會事先訴諸於文字，也成為當代殯葬文書的一種文體。答謝詞先要點明自己與亡者的關係，接著感謝所有前來弔祭的眾親友，扼要地總述亡者對家庭與社會的功勞，以及家屬的懷思與遺志的繼承等，來回報親朋好友的厚愛。有的喪家則是採默哀的方式，最後來悼念亡者與回謝親友，「默哀文」大多由奠禮司儀以哀傷的語調來低聲朗誦，文稿最好事前寫好，著重在亡者的哀悼與懷念上。

---

❿魏英滿、陳瑞隆，《慎終追遠——台灣喪葬禮俗源由》（台南：世峰出版社，2005），頁 177。

六、示喪、魂帛、魂幡、碑文、銘文

在喪禮過程中還有一些必須訴諸於文字的殯葬文書，如喪事發生時要在門口前貼上「示喪」文書，昔日都是當場以毛筆書寫在白紙或白布上，現在大多採印刷好的示喪字樣。示喪字樣主要分三種，「嚴制」是指家中輩分最高的男性逝世，「慈制」是指家中輩分最高的女性逝世，「喪中」或「忌中」是指家中尚有長輩在的晚輩逝世。也有的會將出殯日期書寫張貼公告於大門上，更講究的是將入殮、移柩、奠禮、安葬或火化等日課表貼在大門上。

「魂帛」、「魂幡」、「碑文」、「銘文」等當代文書，性質較為接近，僅做為亡者魂位的標誌而已，與傳統的碑文、銘文在體例上是大不相同。魂帛或稱為靈位牌，佛教稱為蓮座或蓮位，專屬亡者合爐前的臨時牌位，是做為靈堂弔祭的主要對象。其形為平劍狀，下有小座，昔日由絲綢做成，今日大多採紙製品，正中間書寫亡者稱謂與姓名，兩旁或背後書寫農曆生卒日期。魂幡或稱招魂幡，是殯葬過程中用來招請亡魂，是以白布製成，書寫亡者姓名及生卒日期，以及祝禱文。「碑文」是指墓碑上所寫的文字，由於當代人逐漸接納火化進塔的葬式，在骨灰罐上也要刻上與碑文相近的銘文。

肆、殯葬禮生與司儀

周公的制禮作樂，是將古代社會活動的禮儀與音樂結合起來，此處的音樂是指樂曲、舞蹈與歌詞的統一體，是動作、聲音與詩歌的結合體，是以語言來豐富了禮儀的文化內涵。傳統的禮儀行為是包含樂舞與歌謠，語言的詩歌有助於禮儀活動的推展，如《論語・泰伯》曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」顯示出人的生命修為是需要精緻性的語言與聲音，在交際與祭祀的儀式中是離不開詩歌、舞蹈與音樂的表現形態。象徵語言的詩歌早就成為禮儀文化的重要組成部分，可以避免禮儀的枯槁無味，進而能夠

麗多彩⓫。人類雖然已進入到文字時代，但是仍仰賴各種直接訴諸於聲音與語言的文化活動，肯定語言的旋律比文字更直接動人。

殯葬禮儀與祖先崇拜是密切相關的，從商周以來人們極為敬重與崇奉祖先，在祭祀的過程中大力地稱頌祖先的德行與事蹟，相信祖先可以威嚴在天來庇佑後人，重視以祭祀語言來相交於祖先的美德與善政，來確立祖孫與父子世代相承的行事準則與道德品行。祖先不因死亡而消逝，而是以鬼神的生命形態來福佑其後代子孫，子孫也是基於孝親與祈福的心態來祭祀祖先，肯定祖先是與宗族、家族的整體生命相聯結，滿足人們企望宗族與家族綿延不絕的生存願望，經由祭祀活動可以保佑子子孫孫萬世流傳，家人都可以免受傷害進而得以終老。最早祖先祭祀是從殯葬禮儀開始，是將亡者轉換為祖先來繼續祭祀，祈求祖先神靈可以為子孫佑福祛災。由此可見，殯葬禮儀是帶有著濃厚的宗教色彩，必然要結合祭祀語言來豐富其行為模式。

殯葬禮儀是建立在尊祖敬神的宗教意識上，是與祀祖祭神的儀式相結合，從周代以來即具有著宗教、倫理與政治等三重功能與作用，是人際間重要的社會生活規範，是基於神道設教而來的倫理教化，主要在於教導人們事神以敬與事親以孝，以祭祀儀式來統合人們的宗教意識與倫理意識⓬。殯葬活動是生命禮儀同時也是宗教禮儀，重視各種奠祭儀式，雖然喪禮的場合免不了哭泣的哀悼，卻仍須保留祭祀時的歌舞樂傳統，這種祭祀的聲音與語言，不是用來娛樂人們與神明，而是著重在人與鬼神溝通的神聖交感，是從咒語與禱詞發展而成的表達方式，目的在於讓鬼神知道人們的需求與願望，經由手勢與語言演變成舞蹈與詩歌，形成了儀式歌舞，以莊嚴肅穆的神詞與語言，來完成祭獻鬼神的儀式程序。

在先秦時代祭祀的歌舞樂早已有固定的制度形態，如舞有舞制，又分文舞與武舞，文舞的舞者左執籥，右秉翟，又稱羽舞或籥舞。武舞者左執干，右執戚，又稱干舞或萬舞，舞者由八人組成一列，稱為「佾」。喪事

⓫ 楊向奎，《宗周社會與禮樂文明》（北京：人民出版社，1997），頁 379。

⓬ 謝謙，《中國古代宗教與禮樂文化》（四川成都：四川人民出版社，1996），頁 152。

的舞蹈，是採用無聲的干舞，不採有聲的籥舞。歌有歌制，是指有辭的曲，祝禱辭的祭祀歌分成風、雅、頌等三類，因祭祀的對象不同，各有其專屬的祝禱辭。樂有樂制，是以十二律、五聲構成旋律，由八音來演奏，若加上人的演唱，就形成了歌。八音是指金、石、土、革、絲、木、匏、竹等八類樂器，依祭祀的需要而有各種不同的樂曲。這些制度是從原始社會流傳下來，其目的是以歌舞樂的演奏與表演，來招致天神地祇與人鬼⓭。

在喪葬儀式中經典的朗誦也常宛如是一場詩歌的演唱，如民俗的〈十月懷胎經〉是喪禮的儀式詩歌，在令人沮喪的喪儀中謳歌起生命的誕生與延續，歷數母親懷胎十月以及將子女撫養長大所付出的心血與艱辛，訓誡子孫們不可忘懷先人們的養育之恩，繼承起繁衍生息與傳宗接代的責任，是以說唱的詩歌傳達了民間健康樸實而又積極向上的生死觀⓮。在殯葬儀式中，仍重視祭祀的神歌格律，要求能與所供奉的鬼神相感應，以生活化的唱調來敘述孝子思親的感念，配合音樂來傳承世俗的道德教化。這樣的祭祀禮儀結合了佛教、道教等科儀，內容就更為豐富與多樣，將宗教意識融合在生命禮儀之中，強化詩歌語言的符號效用，帶動殯葬禮儀的神聖氣氛。

殯葬禮儀中的哭喪聲音也有一定的規範要求，對哭喪的程序、哭聲的大小與悲傷的程序等都有儀節的規定，長江流域地區要配合喪歌來進行唱哭活動，其形式可以分成三類，第一類為散哭，其特點在於「隨心翻」，想到什麼就哭唱什麼，沒有限制，其內容主要是傾訴對亡者的思念之情，自責對長輩的不孝，悲歎自己的苦難身世等。第二類為套頭，是有內容的限制，主要有「報娘恩」、「十二月花名」、「十苦惱」、「十二只藥方」等，因唱哭對象的不同，其唱曲各自有異。第三類為經，是結合喪葬儀式而唱的，如病人斷氣時，由女兒或媳婦哭「斷氣經」，為亡者穿衣鞋時，由女兒與媳婦唱「買衣經」、「著衣經」、「壽鞋經」等，入殮時家眷們要唱「哭喪歌」⓯。台灣地區則在出殯前後請牽亡歌陣來唱牽亡歌，

⓭詹鄞鑫，《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，1992），頁 277。

⓮顧希佳，《祭壇古歌與中國文化——吳越神歌研究》（北京：人民出版社，2000），頁 91。

是為亡者超度慰靈與送魂上仙山。

有些地區在殯葬活動中也有特殊的喪舞與喪樂，如荊楚地區有跳喪或稱跳喪鼓的儀式，其核心人物是鼓手，在靈前踏著鼓點放歌狂舞，鼓手既要擂鼓擊節，指揮變換唱調套路，還要即興編詞領唱。滇東北宣威一帶彝族出殯前夕有「跳腳」的歌舞祭祀活動，在亡者家中鼓歌弦唱徹夜不休，歌舞動作剛健亢奮，主要為贊頌亡者生前的勞苦功績。台灣奠禮的告別儀式都會請喪樂來配合演奏，出殯時則常有龐大的喪舞與喪樂等陣頭，此陣頭的多寡是依喪家的經濟狀況與交陪關係而定，一般是以開路鼓或大鼓亭做為開路陣頭，喪舞陣頭有舞龍、舞獅等，喪樂陣頭最後會有古吹陣，稱為「棺前吹」，另外有西樂團、國樂團、北管樂團等，以隆重莊嚴的隊伍來送亡者的最後一程。

加上歌舞語言的祭祀活動，其規模愈來愈龐大，是需要各種分職明確的專職人員，如專司與鬼神相通的巫或祝，還要有人專門負責祭祀禮儀程序的安排，有人負責祭祀的各種器物，有人負責祭祀的相關樂舞等，依照《周禮》的職官分類來看，是以春官大宗伯來專司天神地祇人鬼等祭祀活動，其下分為七個部門，即祭祀、墓葬、樂舞、卜筮、祝巫、史、車旗等，分工相當細緻，顯示祭祀時的動員規模。秦漢以後是以「太常」或「太常寺」來替代春官，隋唐以後改稱為「禮部」。不僅官方在祭祀活動時需要動員大量的官員，民間的祭祀禮儀也需要有專門負責禮制的人員，這些人員可以統稱為「禮生」，在殯葬活動中更需要各種禮生的參與，協助喪家辦理喪事。根據《周禮・春官》的記載將負責喪事的官員稱為「職喪」，如云：「凡其喪祭，詔其號，治其亂。凡公有司之所共，職喪令之，趣其事。」大夫以上的喪禮是由「職喪」的部門來統籌辦理，民間則仰賴經驗豐富的殯葬禮生來負責。

所謂殯葬禮生或可稱為殯葬從業人員，是指能掌握殯葬語言與程序的專業人員，是需要採分工的合作方式來完成治喪事宜。在台灣傳統社會主要有下列幾類禮生：一、婆仔：是負責所有喪禮程序與工作的人員，過去是聘請地方上有經驗的老人擔任，現在大多為葬儀社的專業禮儀師擔任。

⓯徐吉軍，《長江流域的喪葬》（湖北武漢：湖北教育出版社，2004），頁133。

二、師公：是指道教主持喪葬法事的人，其他宗教則有不同的宗教師來規劃祭祀儀式。三、土公仔：是對扛棺木者的泛稱。四、地理師：是專門替人堪輿找墓地尋好風水的人。五、土水師：棺木下葬後進行掩埋與造墳的人。六、司儀：是在奠禮發號司令與主持禮儀程序的人⓰。

司儀是奠禮祭祀的專業禮生，是安排禮儀程序與執行殯葬語言的專業人才。在《周禮・秋官》中已設有「司儀」的專業部門，如云：「司儀，掌九儀之賓客擯相之禮，以詔儀容辭令揖讓之節。」司儀是在禮儀中發號司令，指揮禮儀程序的人，以及專司接待國家賓客，後來延伸到主司各種凶禮儀式。司儀也成為殯葬禮生應具備的基本能力之一，是以殯葬語言來主持喪禮程序，對行禮者發號動作口令，以及協助祭者朗讀或吟唱奠文。殯葬司儀可以說是掌控奠禮祭祀的重要核心人物，是喪禮的主導者，也是殯葬專業知識與技能的傳承者，不僅要深入地理解與熟悉喪禮的各項儀節，還要有各種臨場應變的機智能力，直接以語言的表述來創造奠禮祭祀的莊嚴隆重的氣氛。

奠禮司儀大多由資深禮生擔任，對各項儀節、各地禮俗與各種偶發事件等累積了豐富的處理經驗，最為重要的是專業素質的人格涵養，重視自我職業倫理的道德實踐，展現出敬業的服務精神。奠禮司儀個人禮儀知識與技能的培養是相當重要，對各項儀節與口白要能瞭如指掌與反覆練習，口令要簡捷有力，用詞要恰當得體，對於家屬與親友們對亡者的稱謂必須正確無誤。更要能維持式場的秩序掌控時間流程，使祭奠者都能依口令來順利進行。要應付如此盛大的場面，司儀要有熟練的技巧，更要有深厚的生命涵養，培養出積極進取的人格特質，以豐富的學識與專業的技能，以高度負責的精神來為喪家及來賓提供人性化的服務。從事此一禮儀行業，不應只追求商業的利潤，更要提昇自我人道的生命關懷，盡心盡力地維護禮儀的高度品質。

司儀除了專業殯葬學識與技能外，還要在自己的語言聲音與肢體動作上加強維護與訓練。司儀的語言與聲音是最為重要，整個禮儀的進展程序完全是依司儀的語言口令來進行，必須詞語明確與口齒清晰，對奠禮前後

⓰黃文博，《台灣冥魂傳奇》（台北：台原出版社，1992），頁57。

各項細節的旁白都要應對得宜，要強化自身的語言表述能力與文學素養，另外也要重視語言的音質，聲音不宜過高或過低，過強或過弱，過快或過慢，最好的發音方式是由丹田來出聲，音質自然圓潤，聲音不疾不徐，重視莊嚴肅穆的氣氛營造。司儀平時也要重視聲帶的保養，要充分的休息，減少不必要的應酬與說話，說話時不要大聲吼叫以免傷及聲帶，避免接觸各種危害聲帶的有害物質。司儀在語言表述時，更要將情感融入，才能以同理心來感動所有與會人士。

司儀還要靠肢體動作來傳達禮儀訊息，比如經由表情、手勢、姿態等身體行為來協助殯葬語言的運用。司儀首先要重視自己的儀容與服飾，塑造出值得尊重與信賴的形像，在指揮儀式進展的過程中，立姿、坐姿、與行走時都有一定行為的規範，如立姿時，雙腳打開與肩同寬，頭自然朝向前方，雙手輕握於小腹前。坐姿時，上身挺直，腹部內縮，雙腿自然靠攏，雙手平放在大腿上。行走時，背部挺直，頭朝向正前方，動作自然俐落。同時手勢要明確簡潔，表情要親切平和，目光環顧全場融入情境⓱。這些肢體動作可以強化殯葬語言的表述內涵，有助於禮儀的流暢與順利，維持式場的秩序與肅穆，在莊嚴的氛圍中形成備極哀榮之情。

司儀除了自我的要求與訓練外，還要具有著溝通與協調的能力，事前必須與家屬能充分地交換意見與討論，調節各方對禮儀行為的歧見來形成都能接受的共識，比如採用何種宗教儀式，宗教儀式應安排在那一階段，以及如何融入到整個流程之中，除了宗教儀式的協調外，還要整合各地不同的禮儀習俗，尊重地區或家族特有的禮儀習慣。多方徵詢意見與溝通之後，司儀還要在奠禮祭祀之前，對家屬們解說整個奠禮流程與順序，以及必須特別注意的禮儀方式，此祭前的精神教育是相當重要，有助於喪家在悲哀情緒中還能行禮有節，能保持式場秩序與營造肅穆場面，避免各種無謂的爭議與衝突。

司儀對奠禮流程的安排是很難完全一致，並無統一規範的作用，基本上還是尊重各個宗教與各地禮俗的差異性。祭祀禮儀原本就是大同小異，

⓱陳繼成、陳宇翔，《殯葬禮儀——理論與實務》（台北：五南圖書出版公司，2006），頁121。

很難形成標準化的規範，原本就可以做適度的調整與變遷，儀式的多樣變化，不僅不會天下大亂，還可以百家爭鳴，彼此間要相互尊重，不必要求禮儀趨於一致。司儀還要有改革與創新的能力，在遵從禮義的基本精神上，對於某些與現代社會格格不入與繁文縟節的禮儀，可以進行創新性的改良，注入新的文化精神。禮儀原本就很難一成不變地傳承下來，必然要因時因地而制宜，但是改良方向要緊扣在人性的合理需求上，傳達對亡者的尊敬與對喪家的尊重，也不宜過度的簡化，誤解禮儀的根本精神而貽笑大方。

司儀還要指導喪家或來賓如何撰寫奠文與朗讀奠文，必要時還要代讀或吟唱奠文，即司儀可以說是撰寫與朗讀祭文的高手，要具備文學與吟唱的文化素養。奠文在撰寫上是有一定的格式與內容的要求，朗讀時更要重視腔調與旋律，這是需要專業的訓練與涵養，才能吟唱出感人至深的奠文。朗讀奠文時能以古韻唱出固然是好，但是在現代教育下已少有如此能力者，逐漸改為白話弔詞，朗讀者要瞻仰遺像，從內心發出誠懇的懷念之情，奠文的內容要符合逝者與遺族的身分，朗讀時有如行雲流水般達到「監我衷誠」的境界⓲。司儀要能掌握奠禮祭祀時的各種哀祭詞，比如告靈詞、告祖詞、告天地詞、讀哀章、辭靈詞等，這些都是祭祀禱詞，顯示司儀還要扮演祝喪的角色，以祝禱詞來溝通天地鬼神，維持陰陽兩界的和諧共處。

司儀禮生是奠禮祭祀的主持者，是指導人們向神靈與祖靈等祈禱、獻禮與致敬，有關奠禮的祭祀程序大約如下：主奠者就位、與奠者就位、奏樂、上香、獻花、獻果、獻酒、讀奠文、向遺像行禮、家屬答禮、奏樂、禮成等。顯示奠禮的主要目的還是在祭祀上，引領家屬、親戚與來賓等向遺像與魂帛行禮致敬，仍保留著在靈前獻飲食供品等禮儀，邀請亡靈來接受人們的享祭。司儀不只是口令的發號者，更要以語言與聲音來交感鬼神，追悼與懷念亡者外，更要祈求祖先的保護與助佑，本質上就是一種宗教活動，結合道教、佛教等科儀後，其內容就更為豐富，司儀要能掌握各種表、疏等祝文來與鬼神交際與溝通，帶領人們叩頭禮拜與上獻祭祀，要

⓲楊炯山，《喪葬禮儀》（新竹：竹林書局，1998），頁296。

把人們的心願透過語言與聲音傳達給鬼神，確保人神交感後的和諧生活。

殯葬司儀是以口述語言來溝通人與天地鬼神的靈感關係，延續著民俗祭祀的傳播與發展，重點在於禮儀的言詞教導，在文化心理、人際關係與社會風氣上起著重要的規範作用⑲。司儀是經由語言來維繫人與人之間以及人與鬼神之間的禮儀互動關係，是集體智慧不斷修改、加工與整合而成的禮儀系統，固然受到文字與文書的教導與啟發，更重視的是民俗生活的文化傳承，直接訴諸於語言的精神教導，是社會生活的民俗交際力量，以語言與聲音作為媒介建立起融洽的人際關係。司儀是奠禮中的主要發話者與執行者，也是人與鬼神間的信息傳遞者與詮釋者，更要強化其語言的表達能力，得以完美地實現其交際的目的，讓喪家與賓客都能安然地度過與死亡相關的殯葬禮儀。

伍、當代殯葬喪書與司儀的專業涵養

隨著時代的變遷，語言與文字也隨之更易，傳統喪書也不可能一成不變地保留下來，必須進行適應時代的調整與轉化，但是這種轉變不是對固有文化的全盤否定，而是展現出推陳出新的創意能量。就人類文明的發展來說，語言與文字的變遷是比較緩慢的，因為語言與文字是象徵性的符號，反映的是人們集體共有的信仰觀念與價值意識，以及維持社群秩序運作的行為模式。比如殯葬的喪書是數千年甚至上萬年的語言與文字的摸索、沈積與定型的產物，是觸及生命存有的深層內涵，以及面對死亡所建構的詮釋觀念與生死信仰，殯葬禮儀不只是外在的行為形式，更是人類各種精神智慧的傳承與完成。各種喪書可以從傳統的文言改為現今的白話，這只是形式的改變，但是不能因形式的改變而亡失了其原有精緻的文化內涵。

很遺憾的是，當今社會轉型下殯葬禮儀的變遷，不單是外在形式的調適與轉化，而是其內在文化內涵的崩落與瓦解，人們不僅不重視禮儀的表

⑲申小龍，《文化語言學》（江西南昌：江西教育出版社，1993），頁125。

現形式，也否定了其內在的文化信念與價值認知，從精神文明的教養系統中脫離出來，在物質文明的現實生活中隨波逐流，在無禮儀的束縛下，更難以貼近自我生命的主體關懷，隨著禮儀的鬆弛與沒落，人際間的倫常關係也就逐漸地淡薄與無情。殯葬儀式只是一種行禮如儀的形式，殯葬文書更淪落為客套的表面文章，儘管奠禮的場面極為奢侈豪華，但是人際間的情感卻是日漸疏遠與淡化。這種人類數千年累積與設計的社會制度，無法繼續的傳承與發展，是殯葬儀式已失去了其原有的文化功能，還是現代人們背離了原有精神文明，將流浪到未來不可知的物質世界。

在這樣的情況下，喪書不只要繼承傳統的內涵，更要創造符合現代語言需求的文字形式，積極地從事語體式的祭文與訃聞的創作，豐富當代喪書的文化內涵與表現形態，帶動殯葬禮儀活動無窮的創造生機，重新經由語言與文字的精緻經營，來對治現代人庸俗化與物化的處世心態，推動新的人際關懷的生命教育，在白話的祭文與訃聞的傳播與發揚下，擴大彼此情感的精神慰藉系統，重視儀式操作的文化教養功能，以及背後所傳達的宇宙觀與生命觀，經由集體喪書的創作與宣讀，有助於人們貼近於自我的生命形態，理解與關懷生命的本質，進而探求生命存有的內在價值。問題就出在當代喪書在語言與文字的表現上都已逐漸失去了自我的生命力，大多是靠既有的印刷成品稍作修改，長期因循苟且，相當的草率與簡陋，自然也就了無生機。

當代喪書隨著時代變遷也有一些新的文書形態，比如生前契約、定型化契約等。所謂生前契約，是指喪葬文書的運用可以推到生前，在身心狀況良好的情況下，可以經由契約的簽署，來規劃自己身後事的規模與內容。這是具有時代意義的喪書文化，人們活著時不僅要有生涯規劃，更要有死後規劃，突破現代人庸俗的死亡禁忌，坦然地面對必然要死的生命現象，提早進行因應的措施。生前契約的內容就顯得相當的重要，是屬於自己生命規劃的一部分，不宜草率為之，要詳細地針對各種服務事項，根據自己的需求，加以修改與調整。所謂定型化契約，是指殯葬公司或葬儀社在為喪家服務時，雙方要簽定的契約，用來保障雙方的權益，可以減少未來執行上的糾紛與爭議。因此，在簽約時喪家務必要將各種需求明確地寫在契約上，包含各種物品的數量與服務項目，也可以有針對服務品質的要

求，經由契約的規範有助殯葬活動的圓滿進行與完成。

當代從事殯葬工作者可以說是一種全才的禮生，負責整個喪葬禮儀程序的安排與執行，除了全面規劃殯葬禮儀與祭祀的所有儀節外，還要能運用與操作殯葬語言與殯葬文書，可以說是高級的殯葬人才，要有精緻的文學素養，還要具有臨終關懷與悲傷輔導的諮商能力，這已不是一般從業人員可以勝任的工作，是需要長期的養成教育，且需經由特定的技能檢定，以及累積多年的實務經驗，才能取得證照來從事此一行業，此一工作人員可以稱為殯葬禮儀師。

當將殯葬禮儀師定位為專業的特殊人才，是需取得了相關證照才能從事的職業時，禮儀師就必須具有相當的學識與涵養，不僅熟悉各項禮儀技能，更要有服務世人的道德情操與職業倫理。禮儀師相當於主持祭祀的禮生，雖然是一種世俗性的行業卻帶有著神聖性的內涵，禮儀師不必具有宗教師的身分，可是在面對生死與處理生死時要有著強烈的生命關懷，有著類似宗教師普度眾生的情懷。在這樣的情懷下，禮儀師要比其他業者更重視職業道德與倫理，體悟到其服務的對象不僅是生者與亡者，還包含無形而又抽象的鬼神，不僅為喪家進行各項具體的禮儀服務，更要能溝通陰陽兩界促進生死兩相安的和諧情境，沒有這種生命體驗與使命的人，千萬不要從事殯葬禮儀師的工作，否則會誤人誤己。

禮儀師勢必要具有著高於常人的道德修為，不能只是追求經濟效益來投合市場需求，也不能僅顧及自己所要謀求的利益與報酬，更要具有高度的服務情操來善待亡者與寬慰生者，這是發自內心自我肯定的道德責任。禮儀師可以不必有固定的宗教信仰，卻務必要尊重生命與關懷生命，忠於自己的服務信念來極力地盡職盡責，體悟到禮儀師是種神聖性的工作，要具有相當高自律性的道德修養與道德覺悟，這是需要長時間自我道德品質的培養與磨鍊，在工作中展現出強烈的進取心與責任感。禮儀師必然要不斷地從事自我人格教育，強化趨善避惡的行為實踐，將利己心態轉化為利他心態，以內在的道德信念來活化外在的禮儀活動，在行禮有序的莊嚴儀式中，能達到移風易俗的作用，樹立起順應時代需求的良好社會道德風尚。

在殯葬的禮儀活動中是需要經由道德情操來形成倫理規範，這是禮儀

師在參與祭祀儀式時應有的認知與實踐，以教育者的角色來指導家屬與賓客們認識生命的終極價值與意義，體會到隆重喪禮程序中的孝道精神，強化人與人交際的倫理關係，肯定殯葬是以人作為主體的社會性文化活動，各種超越性的宗教信仰與儀式，是用來彰顯生命存有與傳承作用，目的在於使心靈得到淨化與人倫得到升華[20]。禮儀師本身的文化素養是相當重要的，必須不斷地強化其學識、技能與服務情操，是基於人類文明的總體傳承來提昇禮儀工作的服務品質，這不單是個人經濟利益的追求，而是集體生命關懷的生活實踐，教導人們領悟到短暫的物質形態與永恆的精神內涵，在儀式的傳承與實踐中展現出生命生生不息的創造能量。

禮儀師應該是具有生命終極關懷的文化人，不是追求經濟利益的最大化，更重視的是社會生存利益的文化需求，追求的是禮儀傳承的精神教化，致力於生命的終止與延續的服務。這種殯葬禮儀是人類永恆的精神事業，重點不在於留下各種豪華的有形物質形式，而是以殯葬語言與文字來進行禮儀的傳承，累積豐富的無形精神成果。各種祭祀活動雖然會隨著儀式的結束而消失，但是繼承亡者遺志的禮義，卻可以在精神上永續常存。禮儀師主持每一場的祭祀禮儀，表面上儀式的程序是短暫的，實質上生命體驗的文化傳承卻是永恆的，教導人們從有限的存有形式中領悟無限的生命價值。這種教導與體驗是經由殯葬語言與殯葬文字來完成，展現出禮儀師在口語與文字上的運用能力，在語言與文字的表述過程中強化人文的精神體驗，雖然亡者與生者已切斷肉體的連繫，但是可以經由語言與文字的溝通，延續著生命的終極關懷。

禮儀師務必要擅長於殯葬的口頭語言，要以語言來主持儀式與發號口令，還要引領家屬與賓客以口語的方式，表達對亡者的緬懷、崇敬與感激之情。殯葬可以說是一種口頭語言交際的禮儀，任何文字與文書都必須還原到口語的方式來表達，司儀是以口語來掌控整場禮儀程序的進展，更要培養自身的語言藝術，有一定的口頭表達能力。這種口頭表達能力，不是要司儀能口吐蓮花與妙語如珠，而是貼近於場合的恰當發言，不必矯揉造作與溢美之詞，是要以真實的情感與悲痛的心情，自然形成莊重與感人的

[20] 何兆珉，陳瑞芳，《殯葬倫理學》（北京：中國社會出版社，2004），頁214。

禮儀氣氛，也能讓所事參禮者能維持式場的肅靜氛圍，共同來追思與悼念亡者。這種掌控全局的語言藝術，不是靠平常交談的口語，是需要長期藝術化的語言訓練，能鮮明與生動地傳達思想與感情，以完美的形式建立起人們溝通的橋梁。

禮儀師是以語言來建構出殯葬祭祀的禮儀系統，是以語言作為人們思想與經驗的文化傳播媒介，以語言來豐富了殯葬禮儀的社會功能，來調節人們哀悼的情感與情緒。禮儀師是以殯葬語言來傳遞感情信息與信仰信息，是善用語言的表述方法來安撫人們的心理與感情，其使用的語言不是隨意性的口語，而是再三經驗累積下精鍊語言，典雅中帶有肅穆的哀思，能使人們收心住性言行自然莊重，進而專心致志的洗耳恭聽，融入在感人的神聖體驗之中。禮儀師是以語言來塑造禮儀情景的生命意境，在死亡的追悼儀式中創造精神的更新，使存有的價值能一代一代地傳承下去，幫助人們在殯葬語言的體驗中獲得生命的感通。禮儀師的殯葬語言不是制式化的形式口語，應是充滿感染力量的情感語言，能有效地喚醒人們無限回味的思緒。

殯葬文書是用來輔佐殯葬語言，也是禮儀師應該具備的文學素養，經由文字符號的修辭與定型，有助於殯葬語言內在義理的細緻化與外在語彙的巧妙化，可以經由語言間的相互交際，達到思想與感情交流與溝通的目的。殯葬文書可以視為是殯葬語言的記錄性工具，用以協助祭祀禮儀的程式進展，進而能將觀念與感情系統化，將殯葬的禮儀形態，從朦朧到清晰，從淺層到深層，從低級到高級，建構起規模龐大的殯葬文化。禮儀師不僅要能巧妙地運用語言，更要有駕御文字的能力，來完善自我的語言表述能力，可以在文字的修辭下豐富了祭祀中的歌舞與音樂的內涵，擴充了儀式的藝術形態與神聖境界，提高了殯葬禮儀的文化水平與擴大了禮儀師的社會交際能力。

禮儀師實質上就是殯葬文化的傳承者與創造者，經由語言與文字的創造擴大了生命禮儀的文化內涵，執行了人類智慧傳播的責任與使命。禮儀師要具有著高瞻遠矚的執行與規劃能力，可以對應時代的需求，進行殯葬語言與殯葬文書的創造與更新。禮儀師不僅要堅守傳統禮儀的文化精神，更要能具有實踐性的創意智慧，進行有效的工作規劃，提高服務品質與效

率，發揮自己的聰明才智來提昇當代殯葬文化的水平。當代殯葬文化的建設，是所有禮儀師的共同責任，就落實在每一場殯葬禮儀的規劃與執行上，要自我不斷地力求遵循「四高原則」，即高起點構想、高水平設計、高文化內涵與高標準要求等㉑。

陸、結　論

當代社會是處在劇烈變動之中，傳統與創新是同時並存的，殯葬不再是一成不變，必然隨著宗教與族群的差異而有所不同，加上現代人對禮儀美學的要求，近年來逐漸增加突破傳統格式的個性化喪禮，比如重視奠禮會場個性化的設計與規劃，著重在創意的研發，讓喪禮變成了一種藝術的展現場域，跳脫出傳統殯葬制式化的禮儀形態，突破死亡禁忌的限制，能以美學來撫慰喪親的心靈，以照片、圖文、影像等方式來悼念亡者，不僅儀式別開新局，也創造出殯葬文書新的表述模式，比如以詩歌的方式來表達家屬對親友前來追思的答謝，或者將亡者過去的照片用優美的文字與感性的設計做成可以回憶的浮生錄。或者用文字與圖像編纂成可以追念與傳家的典籍，甚至可以運用現代的電腦科技，製作可以經常追思的紀念光碟㉒。殯葬文書不再只是平面的文字，也可以與圖像、影片等相結合，創造出配合時代需求的新體例。

殯葬與喪書文化是有著緊密結合的關係，是以語言文字作為媒介來完成禮儀的成套體系，是面對死亡現象而來的高度文化建構，從喪到葬等一系列的禮儀形式中，傳達了社會長期累積而來的豐富生死信仰與生命教養，經由精心規範的禮儀系統，以及莊嚴隆重的儀式操作，展現出人類精神文明的智慧結晶。喪書在殯葬禮儀活動中位於核心地位，在語言與文字的傳承下，不僅總結前人的生活經驗與智慧，還能以具體的操作形式來進

㉑諸華敏，《現代殯葬文化建設概論》（北京：中國社會出版社，2004），頁76。

㉒何冠好，《個性化告別式會場規劃範例與設計》（台北：五南圖書出版公司，2007），頁84。

行潛移默化的文化教養，執行喪書撰寫與禮儀流程的人，在傳統社會稱為「禮生」，現代社會稱為禮儀師，是熟悉禮儀制度與實作的知識分子，能運用精緻的文字寫出各種得體的運用文書，以及能以熟練的語言安排與主持喪葬活動的各項儀式。

現代社會奠禮司儀的角色愈來愈為重要，成為一種極為吃力的工作，各種殯葬禮儀活動逐漸集中在奠禮舉行，需要大量的喪書支援，更要專業的語言與行為動作，來滿足喪家與賓客們的需求，絲毫不能大意與馬忽，否則莊嚴的氣氛被破壞了，也會遭遇各種負面的批判。首先司儀要有專業倫理的道德涵養，不但要有正式的服裝與整齊的儀容，更要有彬彬有禮與誠懇友善的態度，以及嚴守本分與細心服務的專業精神，提前進入會場掌握全盤狀況，要按照預定的程序與時辰來進行，妥善地維護喪家的權益，也能耐心地為賓客服務，不能因財富或地位的不同而起差別待遇。這種專業倫理是禮儀師與司儀最需必備的涵養，尤其是站在檯面上的司儀，是各方專注的焦點，更是禮儀場面成敗的關鍵，要精心經營每個儀節與流程。

第九章　殯葬的宗教祭祀

壹、前　言

從原始社會以來殯葬活動中的喪禮與祭禮一直是緊密結合，整個殯葬禮儀是配合祭祖儀式來展開，將亡者經由祭祀轉化為祖先，晉位為鬼神，進而與天地神明並列，永享後人的香火祭拜，也能以其威赫的靈力來庇佑子孫。殯葬活動不只是為亡者送終與撫慰生者，更重視人的生命超越肉體的精神感通，強化了祭祀儀式的象徵功能，主要的作用有二，一為引鬼歸陰，二為祭祖安位❶，不僅要引領亡者魂魄進入到死後世界，還能提昇到幽明的祖先靈體，稟賦著鬼神的超驗能力來與子孫交感相通。子孫也可以在「祭神如神在」的過程中，使其心志有著與鬼神相互密契的感通經驗，達到人與鬼神冥合的生命境界，進而實現人與天地一體化的宇宙意識，在如此的神聖交感下，可以擴充超越物質與凡俗的終極生命。

祭祖的禮儀，不只是傳達對超自然鬼神的崇拜之情，更重視因親親之情而建立的人倫大義，透過對祖先功德的宏揚，以奠定生命不朽的歷史地位，也能啟迪子孫大孝揚親的行為，達到發揚人性光輝與創造生命價值的目的❷。殯葬的祭禮是著重在生者與亡者的精神相交上，有著濃厚的崇敬與感恩等氣氛，不僅表達對亡者的思慕之情與饋養之愛，更重視生者的心靈淨化與善德實踐，在克盡人事的謹慎祭祀，開展出天人合德的成聖之教，領悟到生命的傳承不單是家族血緣的延續，更是祖德流芳的恩澤實現，依著禮儀的程序進展，可以從外在的行為規矩中開發出合乎天理的本

---

❶鄭志明，《宗教的醫療觀與生命教育》（台北：大元書局，2004），頁360。

❷林素英，《古代祭禮中之政教觀──以《禮記》成書前為論》（台北：文津出版社，1997），頁346。

心，帶動出禮教下合理的倫理法則，可以達成化民成俗的教化使命。

本文是採宏觀論述的立場，探討傳統社會殯葬禮儀中祭祀的起源與發展，從先秦時代祭祀禮制的原由與內涵談起，接著探討儒家、佛教與道教等祭禮的繼承與擴充，理解到三教的兼容並蓄，豐富了傳統社會殯葬禮儀的文化活動與宗教色彩，彼此間不是強烈的對立與排斥，是採相互的融合與傳承，在儀式上可以合流與轉化，形成傳統社會集體共有的生命禮儀與生活習俗，顯示出殯葬的祭祀禮儀是可以超越出宗教的界限，昇華祭祖情感的神聖內涵，擴大了生者與亡者精神交感的生命體驗。最後討論當代傳統宗教祭祀禮儀的變遷與調適，追究多元宗教儀式有無再度合流共生的可能性，以及各個宗教如何對應時代的挑戰進行自我的更新與發展。祭祀禮儀可以說是殯葬文化最為核心的部分，是緊扣著靈魂觀與死後世界觀而來的宗教實踐，可以加強人際間的倫理運作與社會的和諧發展。

貳、儒家的殯葬祭禮

原始社會的殯葬活動是源自於萬物有靈的宗教信仰，肯定人與萬物都是具有靈體的生命現象，人死後仍然有鬼靈的存在，轉而成為祖先之靈，相信死後靈魂可以繼續活著，還能以非凡的能力與作用，來造福或降禍於人❸。殯葬祭禮可以說是處理這種靈性轉變的象徵性儀式，在祭祀的操作過程中將亡者的鬼靈引領為祖先之靈，不會留在人間作祟，能升於天類同於神靈，接受子孫的享獻與祈禱，能福佑家族子孫的延續興旺。在喪禮中祭鬼、祭祖先與祭神明等的目的是一致的，期求人的靈性能跳脫出肉體的限制，能與天地萬物的靈性相感通，契合了彼此生命的永恆本質，在象徵溝通的祭祀過程，人與鬼神在精神上可以恍惚相交，能緬懷祖先的德性與功績，進而相應於天地運行規律的生存原理，指導人們契合天道的行為法則。

殯葬祭禮即是要疏解人們對死亡的恐懼與悲傷，導入到人鬼神合一的

❸王吉懷，《中國遠古暨三代宗教史》（北京：人民出版社，1994），頁64。

生命境界。所謂人鬼神合一，或稱為人鬼神三位一體，是指人與鬼神雖然在生命形態上區分為三，但是彼此是可以相互滲透與交感為一，人的生命與鬼神的生命不是對立的二或三，而是能夠和諧感通的一。從人的立場來說，鬼神似乎是分成善惡兩種靈性，鬼是惡的象徵，是有害於人的靈力，是要以疏遠驅趕的方式來阻斷鬼的入侵與危害。神是善的象徵，是有利於人的靈力，是要以取悅親近的方式來祈求神的安撫與庇佑。鬼神不是對立的，鬼也能轉惡為善淨化成神，殯葬祭禮即具有如此淨化的作用，死亡導致人靈轉化為鬼，經由儀式的交感作用，將善惡合而為一，鬼靈成為祖先靈晉位為神。殯葬祭禮的目的在於交感的「通」，象徵的是生命的證悟，在精神上突破了利害善惡的衝突，會通出整體感通的神聖境界。

殯葬祭禮的「通」，也是建立在人與天地合一的宇宙論上，肯定人具有感通天地的能力。所謂天地人合一，或稱為天地人三位一體，是指天地與人都源自於宇宙運行的道化原理，存活在道的循環往復的運動規律之中。天與地或許象徵氣化的陰陽現象，有著上下清濁的區別，但是一陰一陽之謂道，天地和合造就萬物的生生不已。殯葬祭禮傳達了人參與天地的交感願望，死亡不是生命的結束，而是重返宇宙原有運行法則之中，在祭祀的過程中拉近人與天地萬物之間的距離，甚至在德性的感通中產生了報本返始之情，死亡只是生命重回到原點，在成長的過程中，人早已展現出天地之德與萬物共榮共生，成就了宇宙和諧的生存秩序。殯葬祭禮不僅將人通向於鬼神，同時也將人通向於天地，經由祭祀來領悟與體證人與宇宙共通的生命本質，宏揚與延續祖先留傳下來的功德，在追思中不僅要承接前人的恩澤，更要以積極的善德實踐來光宗耀祖。

若以「人」作為存有的本位，可以將「天地人三位一體」與「人鬼神三位一體」合併在一起，形成了「天地人鬼神五位一體」的宇宙圖式❹。人與天地鬼神合一的宇宙觀念，是從原始宗教留傳下來的基本文化模型，傳達了人對宇宙嚮往與回歸的信仰感情，是以神聖的精神感應，確立了人在宇宙中的存在意義與地位。人們雖然無法以肉體的存有來逃避死亡，但是能以精神的感通來超越死亡，祭祀的禮儀活動是人從有限通向無限的象

❹鄭志明，《宗教神話與巫術儀式》（台北：大元書局，2006），頁29。

徵符號，可以在精神意識上與自然的天地、超自然的鬼神等生命結為一體，能跨越出時間與空間的限制，領悟到生命的歸宿不是虛無的毀滅而是永恆的延續❺。殯葬祭禮是肯定肉體生命是必然有死的結局，但是精神生命可以在神聖的儀式中與天地鬼神混然為一，進入到宇宙中普遍存有的靈性生命之中。

儒家主要是延續了周文明的禮樂教化制度，繼承了原始宗教「天地人鬼神五位一體」的宇宙圖式，肯定「人」的生命主體是可以感通天地運行的原理，也可以交接鬼神變化的法則，重視祭祀的禮儀設計與操作功能，彰顯出人際間倫理教化的道德實現。儒家重視慎終的喪禮與追遠的祭禮，在喪禮中融入祭禮的儀式活動，將人與鬼神的生命關係延續到人與天地的道化關係，強調人的死亡歷程不僅與鬼神有關，也與天地有關，殯葬儀式不僅要弔祭亡者，更要教導生者體悟生命存有的價值，理解到生命不因死亡而滅絕，也不因喪禮結束而終結，而是綿長的延續與悠遠的流傳❻。儒家強化了殯葬儀式神聖感通的人文精神，從人與亡者的生命交接，提昇到人性與天道合一的生命境界，已不是個人的死亡事件，而是集體道德實踐的事業。

儒家的殯葬祭禮與原始社會延續下來的祖先崇拜有著密切的關係，相信人死亡後會轉換為祖先來福佑子孫，到了商代與周代祖先崇拜歷久不衰，祭祖禮儀更成為統治階級重要的治國大事，來祭祀與感懷父母與先祖的養育之恩與天地的復載之德。其禮儀有吉禮與凶禮等二大類，吉禮是對遠祖的祭祀，表達對祖先的開創之功與感激之情，可分成常祀與臨時祭告等類型，有定期的宗廟祭祖時間與儀式，也有種種特殊需求下不定期祭告祖先的儀式。凶禮則是對新喪親人的祭祀，在服喪期間舉行的儀式，傳達了生者對亡者真摯深切的孝思，以及齋戒交通的靈感，將亡者與生者的德性與情感緊密的連結，以慎終追遠的禮儀來穩定社會與團結宗族❼。儒家是支持祖先崇拜的祭禮，肯定祖先是人生命的本源，其精神永遠與子孫常

❺馮天策，《信仰導論》（廣西南寧：廣西人民出版社，1992），頁106。

❻林素英，《古代生命禮儀中的生死觀——以《禮記》為主的現代詮釋》（台北：文津出版社，1997），頁188。

❼張踐等，《中國春秋戰國宗教史》（北京：人民出版社，1994），頁41。

相左右，可以經由祭祀來重溫親情，進而能貞定生者自我的生命關懷。

周代在祖先祭典中有「立尸儀式」，即是在祭祀之前，經由占卜從宗族的孩童中選出一人，擔任「尸」的角色，代表祖靈接受子孫們的祭祀。所謂「尸」是以家族的孫輩作為祖先神靈的替身，代替祖先接受子孫的祭拜與享食祭品，實現人們與祖先交感的願望，來宣洩哀傷與思念之情。但是「尸」不能完全取代祖先神靈，人們還是相信祭祀時祖先還是會親自降臨，在饗尸之前，先要進獻酒食饗神，稱為「陰厭」，饗尸之後有的還要再度饗神，稱為「陽厭」，要在尸出室後闔上門窗，讓神靜靜享用祭品。尸可以代替祖先享用祭品，滿足祭祀者孝敬祖先之心，尸也可代替祖先祝福主祭者，強化人神雙向交流的祭祀活動。「尸」是祖先的代表，但不是人神的中介，中介者是類似巫的「祝」，「祝」是主祭者與尸溝通的中介，是輔助尸活動的人員，是負責溝通人神的專門神職人員。❽後來祝的工作為儒家的禮生所替代，減少通神的神聖功能，強化順應天理人情的禮儀作用。

儒家繼承了周文明崇德報功的祭祖禮儀，重視人本乎祖的生命傳承，經由儀式來開啟自我提升的人文精神，降低了宗教的神聖色彩，強調祖先與子孫間的禮樂教化與倫常孝弟。這是儒家「攝宗教於人文」的性格，將祭祀納入到「禮」的範疇，視為是孝道的延伸與擴大，表示人的誠敬之心可以經由祭禮通向祖先的神靈世界❾。祭祀儀式具有著回歸生命本源的報本返始精神，在祭天地、祭祖先、祭聖賢等過程中，將人的生命會通於天地、祖先與聖賢等宇宙原理與文化秩序之中，將宗教與生命德性通而為一，祭祖可以是宗教行為，也可以是禮儀的道德行為，是面對死亡現象開展而出的生命教化工作，在禮儀的操作過程中，可以幫助人們突破肉身的有限性確立無限與永恆的生命價值。

根據《周禮》、《儀禮》、《禮記》等文獻記載，在先秦時代祭祖禮儀早已滲透到整個殯葬流程之中，被儒家認同與實踐，成為必備的祭祀行為，強化生者與亡者親情的延續與傳承，經由儀式將人的生命擴充到無形

❽劉源，《商周祭祖禮研究》（北京：商務印書館，2004），頁310。
❾蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》（台北：文津出版社，1987），頁159。

的鬼神之中，將人鬼轉化為祖先，晉位到神界，進而能契入到天地神聖的運行規律，藉以維繫或鞏固社會和諧的生存秩序。在亡者初終之時，祭祀活動已正式展開，常被歸類為喪禮流程的一部分，顯示喪禮與祭禮有相當程度的重疊關係，背後有著濃厚事鬼敬事的宗教情懷，將喪事轉變成崇德報功的祭祀活動，以虔誠恭敬的禮儀，助亡者轉化為祖先鬼神，在祭祀中強化彼此密契相應的感通。

初終的招魂復禮，可以視為是最初的祭祀活動，以類似祭祀的招魂行為，祈求亡者的神魂能回歸而復生，儀式結束後，亡者不能復甦，才能確定為真正的死亡，接著舉行各種喪禮活動，如《禮記・檀弓下》云：「復，盡愛之道也，有禱祠之心焉。望反諸幽，求諸鬼神之道也。」復禮除了表達人們對亡者盡愛感情外，也帶有著強烈禱祠祭祀的心情，祈求諸幽鬼神的護持與救助，期待經由幽明兩界的力量，將亡者神魂招回得能死而復生。「盡愛之道」與「求諸鬼神之道」是可以合而為一的，對鬼神的敬仰與祭祀，也可以傳達人們對亡者的思親情懷，期待亡者的復生能再度克盡孝親之道。

入斂與停殯時期的弔禮，也可以視為是對亡者的祭祀活動，設置靈堂，供親人奔喪守靈，以及親友們的探喪與弔祭，《儀禮・士喪禮》記載了國君使人弔祭之禮曰：「君使人弔徹帷，主人迎於寢門外，見賓不哭，先入門右北面。弔者入升，自西階東面主人，進中庭，弔者致命，主人哭拜，稽顙成踊。」弔祭是對亡者的致意與悼念，同時也是宗教的祭祀活動，意謂著亡者之魂已暫居於靈位，供親友們的弔喪膜拜，在早晚祭奠或隨時弔祭中宛如交感著亡者之靈，傳達了人們與亡者能相互感通的願望，經由祭祀進入到與亡者恍惚相交的狀態。後代發展成專門的「開弔」祭禮，一般是在出殯前幾天舉行，親友們準備祭品前往弔祭，請儒生行堂奠，孝子與孝眷列兩旁舉哀陪祭。

根據文獻的記載這種奠祭在治喪過程中相當繁瑣，從始死到安葬共要舉行十種不同名稱的奠祭，計有始死奠、小殮奠、大殮奠、朝奠、夕奠、朔月奠、薦新奠、朝祖奠、祖奠奠、大遣奠等。前三者是從始死到大殮等喪禮中的祭儀，朝奠與夕奠是一天早晚二次祭儀，朔月奠是指每月朔望時的二次祭儀，薦新奠等是停殯到出殯時的祭儀，朝祖奠是靈柩發引前一

天，奉魂帛朝拜祖廟的儀式，祖奠奠是出殯前夕設奠以告亡靈的祭儀，大遣奠是發靈當日所設的祭儀。這些奠祭時所需的奠器與物品各自不同，以葬日的大遣奠最為隆重，奠器與奠品最多。設奠的地點也不盡相同，始死奠、大殮奠、朝夕奠、朔月奠、薦新奠等設於室內，小殮奠、朝祖奠等設於堂，祖奠、大遣奠等設於庭❿。

葬後的供享儀式不再稱為「奠」，改稱為「祭」，其祭儀有虞祭、卒哭祭、祔祭、小祥祭、大祥祭、禫祭等。虞祭即下葬當日迎魂安於殯宮之祭，即亡者下葬後，骨肉歸土，以虞祭使其靈魂也得以安定。卒哭為百日祭，改無時之哭為朝夕一哭，《禮記・檀弓》曰：「卒哭曰成事，是曰也，以吉祭易喪祭。」所謂成事是指已結束了喪祭，改為祭祖的吉禮。祔祭是卒哭之次日在祖廟舉行亡靈祔屬於祖靈的祭儀，祭畢仍奉神主還家，至大祥後始遷入廟。小祥是亡者周年祭禮，大祥是二周年祭禮，禫祭是在大祥之後喪家除去喪服的祭禮，喪家生活歸於正常⓫。禫禮後每年忌日仍要舉行祭禮，來表達對亡者的懷念與尊崇之情。

以上先秦時代的祭祀禮制在傳統社會完整地傳承下來，雖然各地習俗在細節上有些調整與變動，大體上仍保留著原有的殯葬祭禮制度，維持敬神明鬼的生活態度，延續終身不敢忘祖的親親之情，以及與鬼神相交的感通之道。魏晉南北朝時期佛教、道教深入於民間的殯葬祭儀，為亡者消災薦福，豐富了原有宗教性的科儀法事，雖然增加了一些新的祭祀活動，但是沒有破壞原有的殯葬祭禮制度，雙方在合則兩利的心態上互相增補與擴充，民眾在辦理喪事時會請法師或道士來做法事或道場，為亡者誦經超度與消災解孽，擴大了傳統祭祀的文化內涵，也促進宗教間的相互合流。

參、佛教的殯葬祭禮

佛教傳入中國後將其追福的教義與禮儀，深植到民間的殯葬活動中，

❿張捷夫，《中國殯葬史》（台北：文津出版社，1995），頁42。
⓫徐吉軍，《中國殯葬史》（江西南昌：江西高校出版社，1998），頁129。

發展成為亡者造福設齋的祭祀禮儀。佛教主張家屬應代替亡者將其衣食、房舍、臥具等遺產施以沙門僧尼，或舉行設飯食供僧尼食用的齋僧法事，將使亡者得到布施僧寶的福報，如唐代懷恩撰《釋淨土群疑論》卷二引《隨願往生經》曰：

> 若以亡者嚴身之具堂宇屋宅園林浴池，以施三寶，此福最多，功德力強，可得拔彼地獄之殃。以是因緣，便得解脫憂苦之患，長得解脫。（《大正藏》47 冊頁 40c）

為亡者設齋造薦可獲得解脫的福報，這種佛教觀念在中國本土已相當流行，如唐代道綽撰《安樂集》卷二曰：

> 六如十方隨願往生經云：若有臨終及死墮地獄，家內眷屬為其亡者念佛及轉誦齋福，亡者即出地獄，往生淨土。（《大正藏》47 冊頁 17a）

佛教主張為亡者舉行度亡追福法事，淨土法門更認為要為亡者念佛助其往生西方極樂世界。相傳大約在北齊時代，佛教發展出於亡者死後三日設齋的祭祀活動，請僧眾誦經超度，稱「三日齋」⓬。

佛教的「三日齋」是結合了傳統禮俗的「小殮奠」，是三日入殮後舉行的祭祀法事。三日入斂之說，是根據《禮記・問喪》的說法，如曰：「三日而後殮者，以候其生也。三日而不生，亦不生矣。」候尸三日，傳達了人們盼望亡者死而復生的願望，三日後確定死亡，才為亡者舉行入殮與祭祀儀式，此儀式民間稱為「接三」與「送三」，所謂「接三」，是確定亡魂三日不生後，家屬捧神牌到寺廟行報廟禮，然後引領亡魂返家。所謂「送三」，是緊接著接三儀式後舉行，再廟口或路口焚燒靈牌、門幡等物，送亡者靈魂上路，有些地區稱為「送路」、「送行」等，是招回鬼魂送其進入死後世界的儀式，結合了佛教「三日齋」的法事，強化了送魂上西天的宗教活動。

民間請佛教法師舉行的「三日齋」法事，大多是在送三儀式後進行，

⓬陳兵，《生與死的超越——破解生死之謎》（台北：圓明出版社，1995），頁 280。

根據《救拔焰口餓鬼陀羅尼經》的記載，佛陀教授阿難超度焰口等惡鬼的科儀法門，為亡者舉行放焰口儀式，其目的是要替亡者普施一切地獄惡鬼來廣行功德，得以免罪消災與脫離苦海。因喪家的經濟條件不同，規模大小不一，最大焰口為「千層焰口」，聘請 108 位法師來舉行儀式，一般人家大多是聘請 5 位法師來放焰口。舉行放焰口儀式時，要先寫好送亡者上西天的表文，接著道場儀式正式開始，主要可分成四個階段，即「拜座」、「請聖」、「度鬼」與「圓滿奉送」等。

第一階段「拜座」，是僧眾們站於座外，由正座金剛上師，舉起手爐，齊唱《爐香贊》及誦《心經》，接著灑淨，禮拜三寶後入座，道場正式開始。第二階段「請聖」，請十方法界一切佛法僧等光臨法會，接受甘露法食，其儀式程序約有登寶座帶五方冠、五方結界、恭請佛菩薩等蒞臨道場、表白緣起文、淨壇、供養諸佛、遍請一切聖眾、奉食、入定等。第三個階段「度鬼」，是法事的核心部分，其儀式程序約有上師手結破地獄印、奉請幽明教主地藏王菩薩降臨道場、奉請引魂王菩薩引孤魂前來道場、召請各類孤魂同赴法會、合誦《骷髏真言》或《嘆七星》等經文、拋斛食、同赴蓮池、召請惡鬼、懺悔滅罪、為說七如來、勸皈依三寶、結三寶印、同誦尊勝咒等。第四階段「圓滿奉送」，先奉送諸佛菩薩與六道四生歸位與升天，接著表《伏以文》，宣告法會圓滿結束，最後要到指定廣場送庫，焚燒薦亡文書等⓭。

「七七齋」是佛教傳入中國後，發展出頗具規模的修福法事，比「三日齋」更為普及，成為民間重要的殯葬祭祀習俗。有關為亡者七七日修福作齋之說，屢見於佛經的記載，如唐代實叉難陀譯《地藏菩薩本願經》卷二曰：

> 若能更為身死之後七七日內，廣造眾善，能使是諸眾生，永離惡趣，得生人天，受勝妙樂，現在眷屬，利益無量。是故我今對佛世尊及天龍八部人非人等，勸於閻浮提眾生。（《大正藏》13 冊頁 784a）

又如後秦鳩摩羅什譯《梵網經》卷二曰：

⓭石奕龍，《中國民俗通志》（山東濟南：山東教育出版社，2005），頁 268。

父母兄弟和上阿闍梨亡滅之日，及三七日乃至七七日，亦應讀誦講說大乘經律，齋會求福，行來治生。（《大正藏》24 冊頁 1008b）

這種齋會求福的祭祀活動可能起於北朝，盛行於唐代，是依據佛教經典的說法，轉而成為設齋供僧的宗教活動，來為亡者進行七次的追薦道場，協助亡者的中有身或稱中陰身的靈魂，能轉劣為勝，得生善處。有關七七齋的營齋作法目的，在宋代道誠集《釋氏要覽》卷三有著相當明確的說明曰：

人亡每至七日，必營齋追薦，謂之累七，又云齋七。瑜伽論云：人死中有身，若未得生緣，極七日住，若有生緣即不定。若極七日，必死而復生。如是展轉生死，乃至七七日住，自此已後，決定得生。又此中有七日死已，或於此類，由餘業可轉中有種子，便於餘類中有生。今尋經旨，極善惡無中有，既受中有身，即中下品善惡業也。故論云：餘業可轉也，如世七日七日齋福，是中有身，死生之際，以善追助，令中有種子，不轉生惡趣故。由是此日之福，不可闕怠也。（《大正藏》54 冊頁 305b）

七七齋又稱為累七齋，是專為亡者舉行的超薦法會，俗稱「做七」，共要舉行七次的齋會，每個齋會各有名稱，初七日稱為「所願忌」，俗稱「頭七」、「首七」。二七日稱為「以芳忌」，三七日稱為「灑水忌」，四七日稱為「阿況忌」，五七日稱為「小練忌」，六七日稱為「檀弘忌」，七七日稱為「滿中陰」，俗稱「滿七」或「圓七」等。

佛教基於六道輪迴的觀念，認為眾生將在六道中循環生死，初亡時的靈魂稱為「中有身」或「中陰身」，是死後到轉生前的生命形態，等待著成熟的轉生機緣，是以七日為一機緣，期待能順利的轉世，最晚要在第七個七日獲得轉世的生緣。在此七七共四十九天內，每逢第七天的忌日，家屬若能請僧人為亡者舉行超度佛事來消災彌罪，能轉變亡者的餘業，助其有較佳的投生去處。此一齋僧誦經為亡者消災祈福的法事，在中國社會的廣泛流傳，已不再是佛教專有的宗教祭祀活動，已成為傳統固有的習俗，道教也有做七的科儀法事，成為生者對亡者必盡的送死祭祀禮儀，每逢七期，要著孝服備牲禮來祭祀亡者，也聘請僧道來做法事以超度亡者。

台灣民間大多仍保有著做七或稱做旬的殯葬祭禮，以二、四、六為小旬，祭祀從略，一、三、五、七等大旬，有比較盛大的奠祭活動。頭七日正午時擺香案致祭供養，請僧道在家設法壇舉行法儀，在靈前誦經為其開魂路。三旬俗稱女兒旬，由女兒、女婿回家奠祭，儀式較為隆重，稱為作功德，請佛道舉行超度法事科儀，依喪家經濟條件，可分為午夜、一朝、一朝宿啟、二朝、二朝宿啟、三朝、三朝宿啟等，以做午夜與一朝者較為常見。五旬俗稱女孫旬，由出嫁的孫女與孫女婿回家祭奠，儀式程序與三七相同。七旬俗稱做尾日，依例延請佛道做功德法事外，入夜有燒靈厝的習俗活動，將紙竹紮製的家屋模型與亡者紙製的魂身等一起焚燒，以供亡者在冥界居住之用⓮。

佛教的祭儀有著更進一步本土化的趨勢，將七七齋與傳統的百日、一年與三年的奠祭結合起來，稱為「十齋」或「十王齋」，是來自唐代藏川述造《佛說地藏菩薩發心因緣十王經》、《佛說預修十王生七經》等地獄十王信仰，敘述人死後由頭七至七七、百日、周年、三年等忌日，分別通過地獄十王各殿，家屬須在上述十個特定日子中舉行醮祭，來超度亡魂，使亡魂免除地獄之苦，能超生天界。生者也可以自己預為死後薦拔，其方法為每月的十五日與三十日兩天持齋來供養三寶，祈設十王修名納狀，死後可免經地獄，稱為預修生七齋⓯。這兩部經典雜揉了印度佛教與中土禮俗，將佛教拔薦亡魂的七七齋融入到守三年喪的傳統禮制之中，擴充原有喪期的文化內涵，對後世的民俗生活影響極為深遠。敦煌出土寫卷約有二十種左右的卷子，是《佛說預修十王生七經》的抄本，標題較長為《佛說閻羅王授記令四眾預修生七齋往生淨土經》，或題為《佛說閻羅王授記經》，或題為《佛說十王經》，是廣泛流傳於民間的經典，到了北宋淡癡道人以此經為骨幹，撰寫《玉曆寶鈔》⓰。

「十王齋」是佛教更加本土化與民間化的產物，是建立在佛教地獄十王的信仰上，認為陰曹地府有十殿閻王，是亡魂必須經過的關卡，最初每

⓮吳瀛濤，《台灣民俗》（台北：眾文圖書公司，1977），頁156。

⓯蕭登福，《道家道教影響下的佛教經籍》（台北：新文豐出版公司，2005），頁749。

⓰蕭登福，《敦煌俗文學論叢》（台北：台灣商務印書館，1988），頁235。

七天要通過一王的審查，後百日、一周年、三周年等也要過關到第十王五道輪轉王之前，根據亡魂生前的善因惡果來輪迴轉生。若家屬能在這些忌日中舉行齊會，就能消災解業免遭冥界報應之苦，進而能轉生淨土。亡魂的過王歷程大致如下配置：一七日過秦廣王，二七日過初江王，三七日過宋帝王，四七日過五官王，五七日過閻羅王，六七日過變成王，七七日過太山王，百日過平正王，一年過都市王，三年過五道輪轉王。此十王齋民間稱為「過王」或「孝王」儀式，經由請佛、拜懺等科儀功德，來協助亡者解脫生前種種罪科，得以追福升天。

十王齋是請僧追薦修福的儀式，有的規模相當龐大，請僧人數多達百人、千人、甚至萬人以上，號稱為「百僧齋」、「千僧齋」、「萬僧齋」等。這種宗教禮儀早已深入民間成為各地習俗，是喪事中必做的功德道場，只是規模大小依經濟條件而有伸縮，但是為亡魂滅罪生天的願望是一致的，經由誦經念佛與功德法事的回向，來免去十惡五逆之罪，能得三寶的護持，早生淨土常臨福樂。根據敦煌寫卷的記載，中古時期還要配合齋日來抄寫經典，強化追福的功效，如開七齋抄寫《佛說無常經》，二七齋抄寫《佛說水月光觀音菩薩經》，三七齋抄寫《佛說咒魅經》，四七齋抄寫《佛說天請問經》，五七齋抄寫《佛說閻羅王逆修生七齋功德經》，六七齋抄寫《佛說護諸童子陀羅尼咒經》，收七齋抄寫《般若波羅蜜多心經》，百日齋抄寫《佛說盂蘭盆經》，一年齋抄寫《佛母經》，三年齋抄寫《善惡因果經》等⓱。

十王齋的功德法事在台灣常見的有午夜、一朝、二朝、三朝等不同規模，所謂「午夜」是從下午三時到第二天上午十時，現代人為了節省時間有的改為「斷午夜」，從中午三時到入夜一時，喪家要做佛壇上供，程序為發關、請神、安灶、安監齋、召魂、開懺、請祖、打地獄、過橋、做靈偈、請經、七獻、還庫、過王、擔經、謝祖、謝神等，客家人外加安皐老、十王比勘、拜藥師、燃丁、薦送等。「一朝」是從早晨到第二天早晨，是完整的一晝夜，按照發表、請佛、豎旛、安灶、安監齋、引魂、開懺、對卷、放赦、獻敬、普施、還庫、過王、謝壇等來超度祖先。「二

⓱ 高國藩，《敦煌民俗資料導讀》（台北：新文豐出版公司，1993），頁 119。

朝」是延續到第三天的早晨，按照「一朝」的超度流程外，還加上開梁皇、南北敬等儀式。「三朝」則是延續到第四天早晨，按照「二朝」的程序外，加上唸金山拜科偈、拜大藥師經、放生等儀式⓲。

一般佛教殯葬儀式三朝的規模就已相當龐大，但是也有五朝、七朝等較不常見，有些地區如四川重慶還保有著佛教五朝的殯葬祭祀儀式，除了超度亡者的同時也為生者祈福，稱此種喪儀為「冥陽二利大齋」，或稱「冥陽二利道場」，儀式的壇次與程序，即是按「度歿存陽」的原則進行安排⓳。整個儀式過程，法師遵循請神、祀神、祈神、送神與召亡、祭亡、度亡、送亡等程序，五天科儀要舉行四十七壇儀式，焚燒四百六十七份文書，大多數壇是用來超度亡魂，部分壇則是用來免除孝眷災難，保佑康泰安寧。祭祀壇場分成三部分，為內壇、隔壇、外壇等。內壇又稱皇壇或三寶壇，是祭祀的主要道場，皇壇右邊設有師位壇，高度略低於皇壇。隔壇是用紙紮做成的壇，左右紮門稱為東門、西門，正中開一個長方形的天門。外壇是供奉靈牌位與停放靈柩的地方，或稱為亡堂⓴。

此五天喪儀的壇目與內容，根據胡天成的調查記錄如下：

第一天：一、開方：祈求五方五佛與主方隅菩薩，恩開五獄五方道路，放亡靈入登靈壇。二、破帛：孝眷們在靈位牌前包孝帕、穿孝服等。三、招請：招請亡靈安位升座，接受祭奠。四、安師：掌壇法師奉請師尊降臨法壇。五、借地：　稟告土神，借中宮土府舉行祭祀，履行借地手續。六、簽押：所有參與者都要簽押具結，確立職責。七、解穢進灶：將喪儀事宜稟告灶神，勞煩灶神通達三界神明。八、啟白：啟請佛法僧三寶，降臨法壇，以作證盟。九、請經：迎請大神降臨經壇，主盟修奉。十、關發：關告四值功曹，俯臨法壇，準備受遣去投送疏表等文書。十一、繞棺：法師帶領孝眷們環繞著靈柩，唱誦超拔儀文。

⓲鈴木清一郎，高賢治、馮作民編譯，《台灣舊慣習俗信仰》（台北：眾文圖書公司，1978），頁278。

⓳胡天成，《四川省重慶巴縣雙河口鄉鍾維成家五天佛教請薦祭祀儀式》（台北：施合鄭民俗文化基金會，1996），頁37。

⓴胡天成，《接龍喪戲——重慶市巴縣接龍鄉劉家山合作社楊貴馨五天佛教殯葬儀式之調查》（台北：施合鄭民俗文化基金會，2000），頁32。

第二天：十二、請聖：迎請諸聖降臨法壇，主盟修奉殯葬儀式。十三、三元謄錄申：懇請天地水三界的謄錄官，校對與修改文書。十四、豎幡：豎起皇幡，邀請昊天上帝降赴法壇，以作證盟。十五、頒詔：請示佛祖頒發詔書，赦除亡者的罪愆，陰府能盡行釋放。十六、破獄：法師借助佛祖的佛力，打破五方地獄，提取亡魂到法壇接受超度。十七、招請：招請剛從地獄提取的亡魂。十八、放赦：佛祖頒賜赦書，赦除亡者罪愆，以便早判生方。十九、安寒林：安設鬼王神位，召集五方孤魂野鬼接受賑濟，皈依正道，使法事順利進行，喪家清吉平安。

第三天：二十、關申：關告三界諸聖臨壇受祭，主盟修奉冥陽二利大齋。二十一、發喪：將靈柩發出喪家，抬到墓穴安葬。二十二、上城隍表：進追修詞，請城隍赦免亡者在生愆尤，開釋亡魂即生善道，不受十殿之苦。二十三、上十王表：祈請地獄十王赦免亡魂罪愆，放出亡魂接受超度。二十四、接駕：迎請佛門八大菩薩降臨法壇，以作證盟。二十五、拜塔：禮拜金剛塔或血河塔，為亡者雪罪化愆。二十六、元皇開路：祈求地獄十王原宥亡者過愆，開釋亡魂臨壇聽法，接受超度。二十七、繞佛：祈請佛菩薩解除亡者罪愆，接引亡魂早生淨土。

第四天：二十八、上請佛表，進彌勒詞：祈請釋迦牟尼佛與彌勒佛降臨法壇來濟度亡者與賜祥孝家。二十九、誦念皇經：誦念玉皇本行集經，超升亡者與增福存者。三十、禮拜皇懺：為亡者釋罪與孝眷納吉。三十一、演齋：宣念與演唱佛聖功德，祈請臨壇作證。三十二、揚幡：豎幡後，請聖祭幡。三十三、請水：到水井去請水來灑淨解穢。三十四、上星主表：禮拜星辰，祈求免除存者的三災八難，合家安康。三十五、劄灶：祈請灶君令監祈齋大士、護淨善神等，監辦齋饈，上供諸佛與下與六道眾生。三十六、利幽：或稱放焰口，施食與超度孤魂野鬼。

第五天：三十七、貢表上天：答天祀地，酬報覆載之恩，以期度亡佑生。三十八、上雪罪表，進謝恩詞：法事即將圓滿，請求諸聖原宥過愆。三十九、轉案：儀式即將結束，拜謝十殿閻王送回冥府。四十、賞車：犒賞車夫力士，回冥府交接。四十一、資亡薦靈：設宴薦送亡靈，回歸冥府，早升天界。四十二、圓滿：奉送諸佛聖回鑾返駕。四十三、倒幡竿：收取幡竿，了結豎幡儀式。四十四、掃火場：焚燒送給亡魂的冥屋、信聘

等物，全部燒盡，保佑歿者超升與存者康泰。四十五、召山奠墳：稟告地脈龍神，取得買山契約，使亡者居住安穩。四十六、清宅除煞：消除屋內種種煞氣，使家門清吉，人口康泰。四十七、安香火：殯葬儀式結束後，安位家龕，請求神明繼續鎮守家宅㉑。

肆、道教的殯葬祭禮

道教是中國本土化的宗教，是在傳統社會的文化脈絡下發展而成，延續著古老的原始宗教與周代政治化的宗法宗教而來，是先秦以前各種信仰文化系統的大整合，其主要源頭有五：一、遠古的鬼神崇拜與巫術活動，二、戰國至秦漢的神仙傳說與方士方術，三、先秦老莊哲學與秦漢黃老之學，四、先秦儒學與戰國陰陽五行思想，五、古代醫學與體育衛生知識等㉒。道教可以說是古代知識傳統在現實生活集大成的實踐產物，保留大量從原始時代傳承下來的各種崇拜文化與祭祀禮儀，重視人與天地鬼神感通的巫術與占卜，認為人與自然宇宙有著共通的本源與相應的結構，彼此間可以靈感互滲與交通，在各種靈感的儀式操作下，強化了人與神交感的互動關係。

道教在古老的祭祀傳統下發展成自身龐大的齋醮體系，延續了周代制禮作樂的禮儀制度，強化了祀天地與致鬼神的宗教活動，以禮拜、誦經與思神等齋法，來擴充自我精神的修持境界以醮祭天地神明，可以引領人們在解災度厄的祭拜之中，從敬天祀祖的過程昇華出報本返始的信仰情感，在隆重莊嚴的儀軌活動下加強了存神思真的宗教感應。道教的齋醮禮儀主要是由「齋」與「醮」結合起來，所謂「齋」是指齋法，即祭祀前的清淨身心與戒慎行為，重點在於心齋，要求人們清心寡欲與超凡脫俗，方能與神感通來懺罪祈福，強調要有內心的修煉方能有感應的妙道。所謂「醮」

㉑胡天成主編，《民間祭禮與儀式戲劇》（貴州貴陽：貴州民族出版社，1999），頁352。

㉒牟鍾鑒、張踐，《中國宗教通史》（北京：社會科學文獻出版社，2000），頁260。

是指醮祭，即專門禱神的祭祀，設立醮位醮席來恭請三界十方聖真蒞臨醮壇，在延真降臨的儀式中得以禳災禱福。隋唐以後，道教把求神免災的設壇祭禱儀式，統稱為齋醮㉓。

道教常在「齋醮」一詞之後再加上「科儀」二字，擴大其祭祀的文化內涵，用來指稱道教的禮儀規範與儀式準則，延伸到道士的行事威儀與經誥戒律等法式規範上，其內容分為威儀、戒律、贊頌、表奏等四類。所謂「威儀」，是指道士的行持與齋醮的儀序，詳細的規範齋醮時的各種設置佈局與程序先後，能統整複雜的儀式過程。所謂「戒律」，是指齋醮過程中必須遵守的戒規與教法，將齋醮與教理教義結合起來，擴充禮儀形式的內在意義。所謂「贊頌」，是指齋醮時經頌、詩歌、步虛、青詞等活動，以文學與藝術的唱念表演，來豐富齋醮的表現形式。所謂「表奏」，是指盟誓文、禮懺文、奏疏、榜文等文書的總稱，或稱為文檢，有嚴格的書寫格式與措辭規範，是用來召請鬼神的經文，其形式有奏、啟、申、牒、關、劄、檄、狀、告、榜、疏等。導致齋醮科儀的內容是極為煩瑣複雜與門類眾多㉔。

道教的齋醮科儀是經過長期的歷史發展而愈益完備，在整理修訂上有傑出貢獻的有陸修靜、張萬福、杜光庭等人。陸修靜為東晉南朝時人，認為建齋行道是神人溝通的橋梁，主張齋醮禮儀是道士修道行為的重要部分，致力於齋醮科儀經典的整理與編撰，有百餘卷之多，確立了「三籙七品」的分類方法，其內容則為「九齋十二法」，奠立了道教的科儀規模。張萬福為唐玄宗時人，在長安參與《道藏》的編撰，擔當整理齋醮科儀的重任，主要在經戒法籙、法服科戒、齋醮儀式等方面進行整編，經其補正後，醮壇儀範更為完備。杜光庭為唐末五代時人，著述相當豐富，除了道教義理的著作外，在修訂道教科儀上成就更大，編撰的齋醮科儀近二百卷，是五代以後齋醮活動的主要範本，影響最為深遠，將道教的行儀模式確立為言詞表奏與頌贊祈禱為主，同時將內部結構確定為以節次為單位的程式化結構㉕。

㉓閔智亭，《道教儀範》（北京：中國道教學院，1990），頁 101。
㉔盧國龍，《道教哲學》（北京：華夏出版社，2007），頁 71。

佛教與道教雖然源頭不一格局不同，但是同處在本土社會的生態環境下，二者之間避免不了長期的碰撞與交融，為了爭取民眾的信仰與皈依，都有著遷就世俗需求的宗教傳播，吸納民間原有的禮儀文化來加以調適與整合。佛教深植於社會的殯葬祭祀活動，早已成為民眾生活禮俗的一部分，「七七齋」與「十王齋」已不是外來佛教專有的祭儀，天堂與地獄的觀念也廣泛流傳，人們已接受了修善則有天堂永樂與行惡則有地獄長苦的思想，深信生者可為亡者行功德，得以免除亡者罪責，消去地獄的苦厄進而能升天獲樂，滿足人們對不死的願望與追求㉖。民眾在宗教信仰上是自由且流動的，將傳統宗法社會的祖先祭祀與佛教為亡者消災的追福儀式相結合，開始關心亡親來生的解脫，進而也要求道教的齋醮科儀也要能滿足子孫為祖先的追福法事。

道教原生於本土社會，佛教融入於本土社會，二者在民俗生活中的相互會通與合流，是自然而然的文化現象，不必去追究是誰抄襲誰的問題，應是彼此長期相濡以沫的結晶，儘管雙方在基本教義上還有著極大的差異㉗，但是滿足民眾善惡報應的生存需求是一致的，追福的祭祀法事不違背慎終追遠與報本返始的孝道行為，也可以結合道教長生不死的養生修持，擴大人們對生命的認知與感受。「七七齋」與「十王齋」是佛教融入中國社會的產物，尤其是地獄十王信仰是唐代以後才在民間廣為流傳的冥間救贖儀式，已非來自印度佛經的原有信仰，早已是本土特有的宗教產物㉘。到了宋代的《玉歷寶鈔》更進一步將地獄十王信仰本土化與道教化，可以算是佛教與道教共有的宗教文化，民眾可以請佛教或道教以修齋做法會的方式來薦拔亡魂。

道教以傳統的「虞祭」一詞來指稱人死後每七日所舉行的法事，是從

㉕陳耀庭，《道教禮儀》（北京：宗教文化出版社，2003），頁60。
㉖侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁82。
㉗蕭登福，《道家道教與中土佛教初期經義發展》（上海：上海古籍出版社，2003），頁15。
㉘杜斗城，《敦煌本佛說十王經校錄研究》（甘肅蘭州：甘肅教育出版社，1989），頁243。

三魂七魄的觀念來解釋人類生命的由來，認為人的三魂是來自於北斗本命星座的陽氣所化生，七魄則來自於五岳的陰氣所化生，此陰陽二氣和合後形成魂魄而得人生，二氣離魂魄散則人亡。相傳人初生時以七日為腊，一腊一魄成，經過七七四十九日後七魄才真正完備。同樣地，人初死時以七日為忌，一忌一魄散，經過七七四十九天七魄才完成泯滅。若人死後每逢七日舉行法事，能使魂靜魄凝，受煉更生而升天界。各七日的法事科儀除了必要的操作程序外，各自有不同的開誦經懺，首七誦《太上無量度人妙經》，旨在鑄魄陶魂來掃除苦趣。二七誦《三官應感妙經》，旨在拯拔亡靈出離冥途。三七誦《玉虛九天生神玉章》，旨在魂魄受煉不致渙散。四七誦《孚佑帝君醒心真經》，旨在得悟玄機庶能上昇。五七誦《總真文昌大洞仙經》，旨在求道保元度厄化幽。六七誦《玉皇五品真經》，旨在助靈開清備位仙班。終七開演黃籙大齋，誦諸品妙經，旨在消解冤結濟生度死㉙。

在道教科儀中以黃籙齋是為超度亡魂而作的度亡道場，是專屬度亡禳解的科儀。所謂「度亡」，是指濟度亡魂得以拯拔地獄罪根。所謂「禳解」，是指能濟人救物，消除災變來普度亡靈與生靈蒙福。為何稱為「黃籙」呢？因為「黃」乃地的本色，地為眾陰之首，是孤魂亡魄入於陰世之處。「籙」，此處可解釋為簿記，是專用於鬼神的名錄，或者指萬真的符籙，能主宰幽明鬼神之事而攝錄之㉚。道教齋醮科儀有陽事、陰事之分，即清醮與幽醮之別，所謂「清醮」，是指祝國迎祥、祝壽慶賀、解厄禳災、祈晴禱雨等。所謂「幽醮」是指攝召亡魂、煉度施食、破獄破湖、沐浴渡橋等。道教的殯葬法事，即是專指幽醮而言，其科儀大多出自於黃籙齋，祈求以法事的神聖力來赦免罪魂，助長其升天法力，得以從地獄解脫，增長無邊功德。

在黃籙齋中原本就有將存思之法運用在請神出官的儀式之中，以通神來調和陰陽與積累功德，來為亡者贖罪。到了宋代發展出煉度科儀，是將

㉙中華道教總會編訂，《道教慰靈玄科》（台北：台北市道教會，2006），頁10。

㉚卿希泰、詹石窗主編，《道教文化新典（下）》（台北：中華道統出版社，1996），頁474。

內丹的修煉方法吸納到齋醮，行儀的法師經由自我的內丹修煉境界來拔度亡靈，在儀式的過程中法師要經由交媾坎離來煉形合氣，煉氣合神，煉神合虛，達到與道合真的聖胎法身，來引導沈滯的陰魂升度，借修道的境界來出幽脫冥。從南宋以後道教發展出不少煉度科儀，如水火煉度、三光煉度、南昌煉度、靈寶煉度、混元陰煉、九煉生尸等，以水火煉度較為普遍，行儀法師以真火與真水來交煉亡者的靈魂，在壇場上依八卦的原理設置水池與火沼，亡靈放召上來後，要經過水池與火沼的交煉，以有形的水火象徵天地精華的真氣，使亡靈能滌除垢穢復得真精合凝的生命來嬰成升仙。道教認為亡靈的拔度不單仰賴神靈的救助，還要靠道士超凡入聖的內煉修持㉛。

道教齋醮科儀經過長期的歷史發展，逐漸形成基本統一的規範化模式，儘管教派分歧與散播各地，雖有地域性的語言與形態的變化，大多仍保有主要的禮儀架構。台灣的道教儀式主要可區分為道場、法場與拔度等三大類型。道場科儀主要是祈求神明賜福的法事，稱為吉事或紅事，其內容有：發表、玉壇、啟請、安灶、封山禁水、揚旗、午供、分燈、祝燈、解結、延壽、捲簾、金鐘玉磬、禁壇、啟師啟聖、請高功、宿啟、安真文、開啟、早啟、道場進茶、早朝、午朝、晚朝、放水燈、放蓮花燈、重白、掛榜、拜天公、進表、洪水夾讚、宿朝、收真文、三界萬靈聖燈、玉皇經啟闕、普度、謝壇、煮油逐穢、安龍慶土、弧矢燈、禳瘟、禳熒等。法場屬於為個人做的醫療祈運類法事，其內容有：請神、安灶、安井、奏狀、拋法、安營、敕符、番土、安外方、割鬮、打天羅地網、過限、送火、拜天公、謝壇等。拔度科儀是為超度亡者而修設的法事，其內容有：開冥路、啟請、午供、放赦、打城、打血盆城、分燈捲簾鳴金戛玉、合符童子、沐浴、給牒、解結、填庫、十月懷胎等㉜。

台灣道教的殯葬祭禮，著重在度亡祈禳的齋醮法事上，俗稱做功德，為亡者消除罪障，免其墮入地獄受諸苦刑。在儀式的過程中帶有著從地獄解脫的強烈願望，比如「放赦」儀式，是頒佈赦書到地獄，赦免亡者生前

㉛張澤洪，《道教齋醮符咒儀式》（四川成都：巴蜀書社，1999），頁181。
㉜呂鍾寬，《台灣的道教儀式與音樂》（台北：學藝出版社，1994），頁1～11。

罪愆，令其赴壇來受度，這是比較緩和的儀式手段。比較激烈的是燃燈破獄科儀，舉天尊之號，混合齋壇燈光，上接九天陽光來照破三界九幽，令亡魂可乘光而超出。如舉玉寶皇上尊，破東方風雷地獄。舉好生度命尊，破東南銅柱地獄。舉玄真萬福尊，破南方火翳地獄。舉太靈虛皇尊，破西南屠割地獄。舉太妙至極尊，破西方金剛地獄。舉無量太華尊，破西北火車地獄。舉玄上玉晨尊，破北方溟泠地獄。舉度仙上聖尊，破東北鑊湯地獄。舉上下方救苦尊，破中央普掠地獄。道教認為地獄是可以擊破，幽魂是能夠被解救的，但是要仰賴天廷神靈的威力，以及道士修持的道行與法力㉝。另外有專為超度女性亡魂的破血湖燈儀，有太乙救苦天尊率領諸大神，清蕩血湖，超度罪魂。

台灣道教科儀或稱為「打城」、「打血盆城」，用來超度亡靈脫離枉死城與血盆城，是以儀式來為亡靈開路、出城、牽亡、超度與送亡等，所謂打城，是指道士以法力刺開城門，使亡魂得以脫出接受超度。道教還有度橋科儀，護送已獲得神明寬赦與洗刷罪業的亡靈，渡過奈河橋升上法橋，解脫沈淪之苦，其科儀主要有沐浴、度橋、朝參、安位等程序，引領亡魂過橋而成仙。為了牽引亡魂出地獄而升天，台灣民間發展出專業的宗教性陣頭，稱為「牽亡陣」，由道教紅頭法師主持，在請神、調營儀式之後，緊接著帶領亡魂啟行，通過地獄三十六關與十殿閻王，走過重重的難關後歸天成仙。此牽亡的殯葬陣頭，其儀式的操演可以分成五個時機：一、出殯的前日傍晚，目的在超度慰靈。二、出殯當日遷棺前後，目的在引魂出山。三、出殯途中，目的在替亡魂開路關。四、下葬前，目的在送魂上仙山。五、返家途中，目的在引魂回家㉞。

為了消除亡魂在生前所結的種種冤仇，道教有專門的解冤釋結科儀，所謂冤結，是指世間人際關係下引發的種種冤報，如人鬼牽連、陰鬼受難、陽世受報、陰訟糾結等，在冤冤相報下導致罪障糾纏不清，墮入地獄受苦。在殯葬的煉度祭儀中都安排有解冤釋結的程序，以道士的表白祈

㉝陳耀庭，〈燈儀與上海道教的「九幽燈儀」〉，收入《道教儀禮》（香港：香港道教學院，2000），頁290。

㉞黃文博，《台灣冥魂傳奇》（台北：台原出版社，1992），頁66。

奏，請求神靈的寬恕，永脫仇讎與消滅罪根，讓亡者能升登仙界，生者也能消災平安。道教除了水火煉度外，也重視施食煉度，有如佛教放焰口，以普度惡鬼的功德，來和釋冤仇與冰消萬罪，助亡靈能復得真精來超凡入聖。所謂施食，是對各類孤魂野鬼布施經過施法變化的法食，以超度亡魂，是把施食與濟幽、煉度等科儀結合起來，主要內容有：開通鬼路、召六道孤魂赴筵、變化法食、開通咽喉、施食眾魂、宣戒亡靈等，如同煉度一樣，對行儀道士的要求甚高，必須經由焚符、念咒、結印、存想等工夫來契合神力，方能普度眾魂與超度亡靈㉟。

台灣道教的殯葬祭禮的時間與佛教相似，有午夜、一朝、一朝宿啟、二朝、二朝宿啟、三朝、三朝宿啟等，超過五天的法事較為罕見。舉一朝宿啟為例，其儀式時間為二夜一晝。第一天：一、請神：祈請諸天仙聖降臨道場。二、發表：向神稟告此次法會做功德的本意。三、慰靈：請神明安慰亡靈。四、誦經懺：《三元寶懺》、《太上靈寶慈悲滅罪水懺》、《藥師寶懺》等。五、放赦：遞送赦免亡魂的赦書。六、打盆：祈求神明赦罪，若意外死亡者需執行打城儀式。七、分燈：燒香燃燈引領亡魂出離地獄。八、宿啟：啟請諸神消災賜福。第二天：八、早朝：朝禮度人三十二天帝。九、午供：敬獻神明。十、薦祖：以供品超薦祖先。十一、解決三獻：解除亡魂的種種怨愆。十二、合符十二童子：用十二道符令童子送上天，為亡者消罪。十三、三天龍鳳：象徵龍鳳呈祥的吉兆。十四、沐浴繳庫錢：象徵亡靈沐浴潔淨與繳清庫錢。十五、燒庫錢：將庫錢焚燒繳庫。十六、下筵過橋：率領亡魂經望鄉台過奈何橋。十七、燒化厝：將紙糊靈厝焚燒㊱。

在重慶還可以看到九天的大型道教喪儀，主要是由朝科儀式、拜懺儀式與誦經儀式等三個部分組合，其基本結構如下：第一天：一、安師、豎玉皇幡：恭請歷代宗師蒞壇，在壇外豎玉皇幡。二、揚幡、請水：向神明進表說明修齋本意，禮請五方龍王解穢。三、立結：洗滌亡靈種種罪障。四、補職：又稱簽押，下達法旨為法師分班與依科受職。五、三元施食、

㉟卿希泰主編，《中國道教（三）》（上海：知識出版社，1994），頁243。
㊱李秀娥，《台灣傳統生命禮儀》（台中：晨星出版公司，2003），頁162。

豎寒林幡：以齋筵賑濟孤魂，並設立幡竿、鬼王等。

第二天：六、請經：又稱迎經，恭請諸神臨壇演經有靈。七、告盟：祈求齋期天晴無雨一切平安。八、開啟：又稱開壇，恭迎天尊來灑淨法壇。九、二利庭參：參拜一切聖真來證盟修奉陰齋事宜。十、關宣：又稱關牒，頒宣敕旨、發牒、放詔書、告諭冥司等。十一、頒符：又稱頒放，以元始符令赦放亡魂，前來法壇受祭。十二、請光：請求天尊開度放神光入地獄。十三、決獄：又稱破獄，天尊逐一打破地獄牢門，接引眾亡魂出獄。十四、大洞橋：又稱造大洞橋，助亡魂升上法橋。十五、迎亡：又稱接亡，接引亡魂過金橋赴壇受度。十六、安位：為亡者安置靈位。十七、下結：與冤家和冤解結。十八、水火土：請水火土三尊來超升亡者。

第三天：十九、蕩穢：宣揚十戒以蕩除壓穢。二十、禁壇：又稱敕水禁壇，運五龍神水之力來清淨五方。二十一、接駕：借此地之境來修齋度人。二十二、迎水燈：請天尊大放祥光，照開水途幽暗來啟拔沉魂。

第四天：二十三、十回度人東方：靈寶十回度人朝科十壇中的一壇儀式，開通冥路，更脫生方。二十四、安鎮五老：祈求五老護持法壇。二十五、十回度人南方：靈寶十回度人南方二過朝科，超度亡魂，懺罪釋愆。二十六、度人轉經：誦《五品經章》、《靈寶度人妙經》等。二十七、十回度人西方：靈寶十回度人西方三過朝科，資薦魂爽，超度亡魂。二十八、迎地燈：請中元地官放光，開度所薦亡魂上升天界。

第五天：二十九、十回度人北方：靈寶十方度人北方四過朝科，救拔亡魂，賑濟孤爽滯魂。三十、度人轉經：同二十六壇。三十一、十回度人東北方：靈寶十回度人東北方五過朝科，周告冥曹地府，鬼祟可參與仙品。三十二、十回度人東南方：靈寶十回度人東南方六過朝科，有感而有靈，憑齋功而超薦。三十三、迎天燈：請上元天官放光，亡魂得以超騰出離幽暗。

第六天：三十四、十回度人西南方：靈寶十回度人西南方七過朝科，滅罪消愆，七過朱忱。三十五、度人轉經：同二十六壇。三十六、十回度人西北方：靈寶十回度人西北方八過朝科，回骸進煉，度死超生。三十七、十回度人上方：靈寶十回度人上方九過朝科，消盡無間獄苦。三十八、高台設焰：放焰口，超度眾孤魂。

第七天：三十九、十回度人下方：靈寶十回度人下方十過朝科，亡魂除去三業，超生快樂之鄉。四十、報恩：遵經典聖訓行孝，報父母之恩。四十一、十王：祈地府十王真君，赦免所薦亡魂罪業，早升天堂。

第八天：四十二、救苦：以威神之力，拔救亡魂，速登福國。四十三、告禳：又稱禳星，請星君上消天災下禳地禍。四十四、接表：恭接已經寫好的表詞回壇。四十五、閱印：省表改錯，迎表封印。四十六、東皇：又稱東皇表，祈求東嶽大帝，令亡魂等聞經言而悟道。四十七、納經：結束誦經禮懺。

第九天：四十八、二利：又稱上正表，是冥陽二利朝科，將正表送呈玉皇大帝。四十九、填還：又稱還官錢，還地府庫錢。五十、賞設：以酒賞獻車夫，將庫錢安全送到冥府。五十一、傳戒：亡魂在九皇壇下接受傳戒，永斷罪根。五十二、辭神：送靈赴仙方。五十三、圓滿：請諸神回鑾返駕。五十四、放掃堂界：告知已領齋筵的孤魂野鬼散去。五十五、奠謝土皇：奠祭五方五帝，祈宅舍安寧與人物迪泰㊲。

伍、民間殯葬祭禮的會通走向

比較重慶地區佛教的五天喪儀與道教的九天喪儀，其所謂的佛教壇班與道教壇班其界限沒有很嚴格的劃分，民間各教壇班在保持其基本宗教性質下，也經常吸收其他教門的神明與科儀納入到本壇班之中，彼此之間在科儀內容與形式方面可以相互吸收與借用，甚至有些祭祀儀式也可以相互主持與運作，有著明顯儒釋道合流的趨勢。有些壇班在內法壇中將釋迦牟尼佛、太上老君與孔子等畫像並列在一起，比如重慶巴南地區有的佛教壇班其內法壇的五軸神像，正中為釋迦牟尼佛，左一為孔夫子，左二為觀世音菩薩，右一為太上老君，右二為文殊菩薩與普賢菩薩，在請神的祭祀中，有的壇班的唱詞為：

㊲胡天成主編，《民間祭禮與儀式戲劇》（貴州貴陽：貴州民族出版社，1999），頁516。

請天神來請地神，請動天神和地神。西方去請彌勒佛，普陀岩前請觀音。尼丘山前請夫子，茅山洞內請老君。玄天關內請真武，子牙廟內請帝君。我把儒釋道教請來臨壇坐，三曹聖真降來臨㊳。

民間號稱為佛教或道教的壇班，有的宗教屬性是模糊的，雖然各自有不同的師承規制，唱誦經典與教法，但是在科儀的內容與結構有逐漸合流的趨勢，甚至民間會出現佛道兩教相互通用的科儀範本。

在傳統社會佛教與道教雖然鼎立為二，但是在民眾的祭祀活動中，二者沒有明顯的區隔，經常的相互混同與合用，人們在於殯葬的祭儀中，對於做佛事或做道場大多一視同仁，常因各自的因緣請道士或延僧人來主持法事，或者同時請二者各設法場，來為亡者開魂路作功德。人們對佛教與道教在信仰態度上不是壁壘分明的，甚至是雜混合一，雙方在喪儀中為了滿足民眾消災祈福的心理，逐漸有著相互合流的趨勢。儘管禮請神明或演說經懺大不相同，但是超度亡魂的放赦、破獄、過橋等儀式是相互對應的，其目的也是一致的，使亡靈能消災除孽轉生善境。在具體的禮儀操作下，儒釋道等三教是具有可以相互轉換的特性，形式雖然不同，其信仰的內涵是可以連續而相通，可以跨越出彼此的界限而模糊混同在一起，人們也以游宗的心態自由出入其中㊴。

考察各地的殯葬祭禮，這種宗教相互混用或合用的現象相當普及，比如昔日北京地區，一般人家會請俗稱「禪經」的和尚壇班來做功德法事，富有人家則用番（喇嘛）、道、禪等三棚經，有的還會有尼姑、坤道、居士等棚經，這些道場大多分院分棚舉行以免混淆。天津的富裕喪家也大致如此，在功德法事上往往僧、道、番、尼等道場同時並行。在湖南慈利等地除了請佛教、道教來做功德法事外，也會請儒士來舉行祭禮。長江流域等地區有的還保留著唱夜歌的儀式，夜歌或稱喪歌、孝歌、哀歌等，大多是出殯前一天的晚上通宵達旦的演唱，主持夜歌儀式的壇班，也有燒香奠酒與請神的儀式，也遍及三教諸神，顯示其宗教形態也是三教混用。潮汕

㊳胡天成主編，《民間祭禮與儀式戲劇》（貴州貴陽：貴州民族出版社，1999），頁80。
㊴鄭志明，《台灣傳統信仰的宗教詮釋》（台北：大元書局，2005），頁6。

地區除了請佛教、道教來做功德法事外，也會請善社與民間功德班，其法事較為雜混，還會演唱潮語歌與演奏潮州音樂，顯示出民間的殯葬祭禮其宗教屬性是極為紛歧多樣❹⓿。

民間的宗教殯葬祭禮雖然表面上是以佛教、道教為主，但是就其科儀流派來說，是極為複雜。比如就佛教來說，由於教法內容的差異，對於是否從事殯葬法會等經懺佛事各有不同的見解與主張，彼此間的啟建佛事與科儀在層次上出入甚大。加上近年上山頭林立，各自在儀規上進行調整或簡化，在誦經、拜懺、三時繫念、啟建瑜伽焰口等佛事上，有的要求儘量地莊嚴而不繁瑣，甚至認為七七法事不必按照傳統來照辦，可以集合家人一次做完，或者短期三至七天做完七七，或者隨堂超薦即可㊶。隨著藏傳佛教、南傳佛教、日傳佛教等紛紛傳入，佛教的殯葬法事是極為紛歧多端，各依不同的主祀法師而有互異的操作模式。若再加上號稱為佛教的齋教科儀與釋教科儀，就更為多樣而複雜。

齋教科儀指的是龍華齋教的科儀，是民間教派的一支，信徒持齋食素，俗稱菜教或食菜教，在日據時代逐漸同化於佛教，自稱為在家佛教或居士佛教，但是有自成系統的《龍華科儀》，與不同於佛教儀式，是融合了儒釋道的科儀而成，也為信眾啟建度死法事，由於過程於佛教相類似，常被視為佛教的一支，但是在服飾、法器與科儀上是有很大的不同，是以在家修持者的身分來主持法事，在修法上是依該教的九品功法，要修持到「清虛」以上的位階，才能擔任中尊行法。此派科儀台灣光復後有兩大發展趨勢，一種是維持原來的宗教形式，為信眾主持法事，有逐漸沒落的趨勢。另一種則是進入寺廟發展成「誦經團」，初期的誦經團大多是以諷誦《龍華科儀》的龍華派，多有外出為信眾們啟建度死法會，成為喪家誦經做功德的主力，往往取代道士與僧人的科儀地位，發展愈來愈為蓬勃。近代隨著佛教的興盛，也有誦經團改誦佛教科儀，稱為空門派，但是誦經者仍以在家修行人為主，純粹以科儀唱誦的方式來主持殯葬祭儀，除了《龍

㊵石奕龍，《中國民俗通志》（山東濟南：山東教育出版社，2005），頁 285～299。

㊶星雲編著，《佛教叢書之七儀制》（高雄：佛光出版社 1998），頁 296。

華科儀》外，已大量地混用佛教與道教各種經懺科儀。

還有一種比齋教科儀更通俗化的民間佛教科儀系統，自稱為「釋教」或「緇門」，民眾因其中尊法師所戴的法帽類似斧頭，戲稱其為「斧頭法師」。此類法師不出家也不食素，只有在舉行法事時清口茹素及穿載袈裟，以佛教科儀為主，但也雜用了部分道教科儀，恭請的神尊也不細分為佛教或道教，需要時都加以拜請及供養。此一系統是源自於閩粵的民間佛教科儀，吸收了佛教與道教的法事科儀與音樂，有自己的法脈與傳承，雖然不被寺院的出家佛教所認同，卻長期在民間主持號稱佛事的殯葬拔度科儀。在請神、祀神、祈神、送神與召亡、祭亡、度亡、送亡等科儀上較接近於佛教，但是也吸收了道教符咒令訣罡等科範祭儀，是更接近於民眾生活的宗教性壇班，是以三教混合的度亡道場來為人們服務。

民間的道教流派也相當紛歧，有關殯葬的拔度科儀因各自的傳承不同，也有明顯的區域性的差別。近年來有宮廟自組以道教科儀為主的誦經團，依信眾的邀請啟建做功德的度死道場。還有以紅頭法師為核心的牽亡陣頭，也逐漸在殯葬祭禮中扮演重要的科儀活動。台灣光復後也有不少民間教派的崛起，比如天帝教、軒轅教等廣泛的傳播，也在傳統的殯葬禮儀中強化了符合自身教義的科儀法事，發展出屬於該宗教特有的祭禮儀軌。比如有的民間教派強調不拜腳尾飯，不誦腳尾經，不做七，不燒金銀紙，不燒靈厝，不請僧道做功德，不用招魂幡，不拜葷食，嚴禁電子花車等奢華不合理的活動，將歸空者當作已成道仙佛來辦儀禮，只採用獻香、獻齋果與報恩唱誦等儀式㊷。有的教派仍維持傳統做七的祭禮，配合該教的祭祀禮儀，自創一套專有儀軌法事。近年新興宗教的種類更多，殯葬的宗教祭禮進入多元並立的紛歧時代。

在宗教信仰自由的開放政策下，人們不再只信奉傳統的佛教與道教，也可以改信基督宗教與新興宗教，不僅教派林立，因信仰不同，禮儀活動面臨更大的轉換與變遷。基督宗教基本上是外來的宗教，其生命觀與禮儀完全異於本土文化，甚至還存在著極為對立的文化衝突，最顯著的是祖先

㊷黃郁雯，《臨終處境的信仰與希望——以一貫道道親臨終陪伴經驗為例》（嘉義大林：南華大學生死學研究所碩士論文，2004），頁44。

崇拜下的祭祖課題，基督宗教是以上帝啟示為核心的宗教，認為孝順不單止於父母，還要上達到萬物之本的天父，基於對上帝的崇拜，排斥祖先崇拜與祭祖行為，造成不少宣教上的困難，製造出不少敵對的情境，教徒也必須以最大的勇氣放棄「公媽」來進入教會，等於是放棄自身的傳統文化方能獲得上帝的救贖，這種背離原有的祖靈信仰與孝道思想確實需要極大的勇氣與信心。

在基督宗教福音本色化運動的發展下，已有不少人開始思考與傳統孝道相結合的神學課題，反省雙方相互認同的可能性，積極地創造出基督化孝祖的禮儀，提出幾種可以變通的方法：一、懸掛祖先遺像：以懸掛遺像或生活照片來代替祖先牌位。二、設立基督徒家譜：保留尋根的祖譜，註明遺言、死因、子孫、遺像等。三、舉行追思禮拜：以追思來教孝與行孝，替代祭拜禮儀。四、推行復活節掃墓：集體於復活節前往祖先墓園掃墓。五、建立教會祖恩堂：將家庭祖譜、教會祖譜等納入其中，定期舉行追思㊸。近年來，也有人主張基督宗教是敬祖重視族譜的宗教，認為祖先牌位是重要的文化遺產，將一代代相傳的家族譜系寫得非常清楚，可以透過去神格化的方式來加以保留，如增添代替耶穌的十字架，兩側書寫十戒條文，十架下方書寫「基督是我家族之主」，以聖別禮拜的方式來追念祖先㊹。天主教從梵蒂岡第二屆大公會議後，積極推動本色化的福音傳播，允許教徒保留神主牌位，甚至還依照民間的做七習俗，採天主教的聖事禮儀來祈禱追思。

天主教重視「終傅」聖事，為臨終者傅油之禮，死亡之後也要為其奉獻彌撒聖祭，舉行入殮禮、追思禮、出殯禮與埋葬遺體的墓穴祝聖等。喪禮時，遺族可以隨意地穿麻戴孝弔祭，並立亡者牌位以便追思，為使亡靈早赴天主國度，也會為亡者獻彌撒、誦《玫瑰經》、誦《煉獄禱文》、拜苦路、做補贖、得大赦等儀式。其大殮禮的程序有：灑聖水、行鞠躬禮、向天主祈禱，向聖母祈禱、向若瑟祈禱、為祖先祈禱、煉獄禱文、小殮、

㊸陳清水，《基督教對當前台灣祖先崇拜之探討》（台北：橄欖基金會，1985），頁 52。

㊹江萬里、蔡森源，〈祖先牌位創新之研究〉（《宗教與民俗醫療學報》4 期，台北：大元書局，2006），頁 45。

向天神祈禱、宣講聖道、靈魂誦、玫瑰經、唱聖歌、追思禮、大殮禮等。其出殯禮的程序有：誦早課經、彌撒聖祭、追思禮、行祭、告別禮、弔慰禮、封棺、出殯、埋葬等。埋葬後遺族可以在家中立亡者牌位與懸掛遺像，早晚也可以上香祈禱，第三天、第七天、滿月、週年等忌日舉行追思彌撒，每年十一月二日赴墓地追悼亡者，在天主堂舉行追思彌撒，為亡者祈禱。

基督教的宗派超過一百個以上，若再加上其他新興基督教派，在殯葬祭禮上更為多元多樣，下面舉台灣基督長老教會為例，認為人死後靈魂回歸上主，屍體無所作用，土葬、火葬、自然葬等皆可，喪禮旨在敬拜上主與安慰遺族，不具有為亡者安魂的作用，分為入殮禮拜、告別禮拜與埋葬禮拜等。其入殮禮拜的程序有：唱聖歌、祈禱、讀聖經、證道、入殮、頌榮、祝禱等。其告別禮拜的程序有：奏樂、宣召、唱聖歌、祈禱、讀聖經、證道、祈禱、唱聖歌、故人略歷、靜默、謝詞、祝禱等。其埋葬禮拜的程序有：唱聖歌、讀聖經、主禮人宣告、祈禱、埋葬等。埋葬後雖然沒有拜公媽的祖先崇拜行為，但重視對先人的掃墓與亡者年忌的追思禮拜㊺。

當代社會隨著交通的便利與宗教自由的傳統，各個宗教就在龐大合流共生的環境之中，宗教與宗教之間不宜尖銳對立，應該具有著相互學習與包容的雅量，尤其是面對現實生活的生命禮儀更需要相互的調適與合作，比如亡者沒有特定信仰，而其子女各自有不同的宗教信仰，且涉及中外各種宗教時，應如何協調出子女們都能接受宗教祭禮呢？在傳統社會佛教與道教禮儀有著相互合流的趨勢，可以在殯葬祭禮中共生式的配套舉行，讓民眾可以同時在佛教與道教的護持下得到心理的慰藉。在現代多元的宗教生態下，各個宗教能否跳脫出相互競爭的排斥心態，以及自以為尊的正統意識與忌邪如仇的護教行為，彼此間能以亡者為尊，以平等對待的情感，讓各種宗教祭儀能共同地進入到殯葬活動之中，進行相互補充與彼此圓足的整合與努力，能夠讓宗教禮儀各行其事又能相得益彰，使亡者與生者兩相安。這是極為艱難的時代課題，有待人們突破各自為陣的狹小格局，以

㊺董芳苑，《宗教信仰與安寧療護》（台北：長春文化公司，2001），頁 184～191。

開放的心胸來安頓宗教禮儀的具體實踐，在相互認同下可以進行配套，創造出合乎人性需求的宗教生命禮儀。

宗教祭禮是來自於內在生命關懷的精神活動，將祭祀祖先與人間倫常結合起來，肯定生命血緣相繫的傳承功能，是以隆重莊嚴的祭儀來展現出對祖先的由衷尊崇與深刻懷念，表達對祖先慎終追遠的敬仰之情，在禮儀的操作下能促進社會人際間的和諧與安定，也能滿足人們希求福佑與遠離禍害的宗教願望。現代社會殯葬祭禮逐漸強調外在形式的操作方法，禮儀的內在功能逐漸的瓦解與崩壞，人際的活動與倫常的關係隨之淡薄而無情，淪落為經濟掛帥下的功利性商業活動，逐漸地在行為上被物化與異化，宗教儀式淪落為買賣性的經濟行為，加速了現代社會拜金主義與功利主義，引發了文化崩盤的危機，在庸俗化與物化的生態環境下，人性與宗教在墮落中自生自滅。

佛教很早就意識到誦經禮懺的祭禮儀式，很可能成為民眾追求現實利益的手段，一味地追求治療疾病、乞求幸福、追薦亡魂、度厄解困等作用，著重在梵唄歌贊的外在形式與消災延壽的現實利益，遠離了原來理懺與事懺的修行作用。佛教認為禮懺科儀，是要借助禮敬、贊歎、懺悔等方式來安定妄心，再從誦經與坐禪等方面來正觀實相，是修習止觀的行法，不能只是僧眾借此做佛事來謀求財利的行為，甚至只是以此為糊口的生計工具。寺院舉辦法會的目的，是在懺悔、消災、度亡等，不能淪為商業化的操作，不能列有高額功德金項目，更不能以功德金的等級來確定消災或超度的範圍。殯葬祭禮也是一種修行方法，強調來自內心的知罪、發露、反省，以及智慧的觀照，在行法如儀中懺悔罪業，將功德回向於列祖先靈，至於對僧眾的供養則隨緣隨力㊻。

宗教參與現代社會的禮儀操作，要回到生命關懷的深層文化結構之中，隨時要以信仰的神聖內涵與作用，來引領外在形式的精緻實踐，要帶有著自我文化更新與創造的使命，在生死安頓下豐富了宗教信仰的精神世界，圓滿了現實的生活環境。很遺憾的是，宗教若不正視自身的神聖內涵與精神領域，將成為現實社會向下墮落的幫凶，助長人性向惡的腐化與敗

㊻聖凱法師，《中國佛教懺法研》（北京：宗教文化出版社，2004），頁405。

壞，只剩下變質與扭曲的祭儀形式，來滿足現代人們誇富式的排場講究與熱鬧場面，發展出各種畸形的流行性禮儀來譁眾取寵，任意地隨民眾的好惡來調整其表現形態，成為金錢追逐與交換的功利場域。甚至在無利可圖下，放任儀式的草率簡陋與凋零，在時代的衝擊下難以為繼，宗教團體只能抱殘守缺的被擠壓到社會的邊陲地帶，以吃老本的方式來掙扎求生，無法引領當代文明與民眾的自我調適與創新。

隨著現代社會的變遷，人們生活步驟的加快，慎終追遠的殯葬祭禮有逐漸簡化的趨勢，比如做七的時間可以縮短到每隔二天來做二七到六七，甚至有的七天就把七七做完，還有的以一場法事來替代七七。三周年的合爐儀式目前大多已改為對年就合爐與除孝換紅，結束所有的喪事。有的更快，在做百日時就舉行合爐與除孝的儀式。任何禮儀都可以與時俱進，生命的觀念是可以商議求新，殯葬的祭儀是可以切磋改進，最重要的是符合人性的需求，維繫和諧的人際生存法則。從這樣的立場來看，殯葬祭禮是有簡化的空間，但是其中有項禮儀是不能簡略，即臨終關懷的宗教儀式，不僅不能再簡化，還有待在禮儀上的強化與落實。有關臨終關懷的宗教儀式，基督宗教較為具體，即終傅聖事，神父或牧師為臨終者抹油祝福，赦免其罪過，使其靈魂得救，安心的去見上帝。

近年來佛教相當重視對臨終者的存有關懷，協助臨終者有尊嚴的走完人生最後旅程，逐漸形成完備的助念禮儀，用以強化臨終者念佛的正念，能與佛菩薩的願力相感通得以往生佛國淨土。目前有不少業餘的助念團，積極地參與臨終的助念服務，不接受任何招待與收受紅包，純以大眾念佛之力，來幫助臨終者提起正念，也協助其家屬遵依佛制，化哀慟為念佛來盡孝思，以助念的善果來利益亡者及其眷屬。助念是幫助亡者在呼吸停止的前後，將識神由迷茫、昏昧、徬徨之中導向於清淨、解脫、光明的佛國，是傾全力急救亡者免於墮入三途六道的神聖任務，同時也對冥陽二眾進行生死教育[47]。但是現在大部分的民眾在面對病重垂危的家人，往往手忙腳亂不知所措，缺乏臨終陪伴的宗教禮儀，無法撫慰亡者，也難以教育生者來領悟生命，這應該是未來各個宗教需要加強與實踐的臨終禮儀。

---

[47] 信願法師，《生命的終極關懷》（台中：本願山彌陀講堂，2005），頁200。

陸、結　論

從原始社會到現代社會是有著一脈相傳的文化結構，在新的時代發展中仍保有其固有的傳統性格，殯葬的宗教祭祀禮儀即是流傳數千年的社會習俗，是各個民族文化傳統的源頭。顯示出原始社會的靈魂信仰與祖先崇拜一直是永續綿延傳承，經過儒家、佛教與道教等儀式的詮釋，更鞏固了其牢不可破的文化形式，以莊嚴隆重的祭祀儀式來傳達人們慎終追遠的親親之情。

傳統社會的殯葬祭祀活動主要是建立在報本返始的人文觀念上，是以祭祖來傳承家族生生不息的生命，在儀式中可以教導人們要能把握有限生命來充實自我的德性事業，能契合天地運行的宇宙法則，在祭祀中表達了對祖先與天地的感恩之情與報恩行為。儒家、佛教、道教等是延續著此一祭祀的情感，將美善的信仰情操融入在儀式之中，都足以傳達人們真摯的孝思，在情意的交流下儀式也可以互通有無，跨越出宗教的形式界限，追求永恆的精神證悟。

這種遠古的文化遺產早已成為社會深層的穩定結構，禮儀背後的宇宙觀與生命觀是人們重要的精神支柱與行動指南，發展出精緻性的社會活動與精神活動。現代的民眾一般都過度地關注殯葬禮儀的外在形式，在物化與庸俗化的社會風尚下，忽略了儀式背後的觀念體系與操作價值，誤以為祭祀禮儀是可以隨意變更與便宜行事。這樣的心態反映的是現代社會精神教養的失落，逐漸喪失了傳統社會原有集體傳承的生存智慧，衍生出不少文明的對立與衝突的情境。死亡是人類永恆的課題，面對死亡的生命禮儀仍是現代人必備的文化教養課題。

第十章　殯葬的臨終療護

壹、前　言

殯葬的根本宗旨是建立在對生命的整體關懷上，真實面對個體生死存有的價值抉擇，克服人類本能性的求生欲望與死亡恐懼，珍惜肉體的養神保形，以累積的醫學知識與修持方法，來擴充對生命本質的領悟與實踐，更能接受死亡來臨時的挑戰與衝擊。臨終雖然意味著肉體的寂滅，卻同時象徵著靈性的歸宿，可以經由殯葬禮儀對靈性的撫慰與關懷，進行精神性的自我認知與確定，超越出對生的執著與對死的畏懼。臨終關懷是現代人必備的一種生命教育，不只是醫護人員要致力於化解臨終者及其家屬的焦慮與痛苦，應該是一種現代社會全民的文化教養運動，讓民眾貼切地認知到人類靈性的精神內涵，能妥善照顧自我的靈性與他人的靈性，寧靜與尊嚴的走過人生的最終旅程。

臨終是生與死的中介時間，面對的是生命從有而無的轉換過程，一般人由於對肉體生存的過於眷戀，難免會有抗拒與逃避死亡的心態。可是生死的流轉原本就是生命的本質，每個人都要經歷從出生到死亡的過程，這是生命亙古不變的法則，活時各種物質享受的榮華富貴都要終結於死後的寂滅散盡，只能冀望於脫離苦海的無邊靈性，以安祥喜悅的精神體驗來戰勝死亡的痛苦威脅。每一個臨終的生命都需要獲得來自靈性的終極關懷，追求肉體與精神都能達到平安與寧靜的善終境界，這需要完善的殯葬禮儀來進行臨終關懷與安寧療護。

臨終不單是個體走向於死亡，也彰顯出群體照顧生命的生存倫理，涉及到人際之間相互依賴的情境互動關係，建構一個滿足臨終者權益與尊嚴的殯葬禮儀，主動地關心每一個即將死亡的個體在靈性上的終極安頓。這種臨終的殯葬禮儀，是群體生活的經驗傳承與文化薰習，協助臨終者安然

地渡過臨終的時刻。不只臨終者需要靈性的文化教養，活著的人更要重視臨終者的生命尊嚴與權益，協助臨終者能獲得良好的靈性撫慰，以最佳的心理狀態來面對死亡的來臨，應該是全民都要學習的生命知識與技能，除了配合臨終者的生理需要，還要強化情緒與靈性的關懷，以莊嚴的殯葬禮儀，協助臨終者從封閉的心靈中釋放出來，以豁然的態度坦然地面對死亡的挑戰。

貳、殯葬與臨終關懷

人的生命存在是一種自然的權利，或稱為「自然權」，是每個人所具有的，以自己所希望的方式或使用自己的權利，以保存自己天性的自由，即保存自己生命的自由❶。人們這種生存的自然權利，可以依賴醫療技術作為工具來延長生命，但不能被醫療技術所支配與宰制，破壞了自然死亡的生存規律。死亡也是人的生存權利，提前結束自己的生命是反自然且不道德的行為，或者說是一種道德的犯罪，違反了自然法與博愛❷。同樣地，當人們已走到生命的盡頭，卻運用各種醫學科技讓病人在忍受痛苦煎熬下延長存活的時間，這也是不道德與非人性的作法，使人無法自然的善終，喪失了身體自我管理的自主權。

傳統的殯葬相當重視生命的自然權利，以及整套安置死亡的禮儀操作體系，其臨終關懷是建立在「壽終正寢」的禮儀上。「壽終正寢」可以視為是傳統社會的臨終禮，將人的死亡視為自然的「壽終」，肯定人們安享天年的權利。人的「天年」是多少呢？有關人的自然歲數，《黃帝內經》的〈上古天真論〉認為是一百歲，可是一般人「以酒為漿」與「以妄為常」，大約「半百而衰」，即五十歲開始身體的氣勢轉衰，隨時都有可能面對「死亡」❸。《太平經》的〈盛身卻災法〉篇認為人的天年是百二十

---

❶Loius P. Pojman 著，楊植勝等譯，《生死的抉擇——基本倫理學與墮胎》（台北：桂冠圖書公司，1997），頁 68。

❷Loius P. Pojman 著，魏德驥等譯，《解構死亡——死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》（台北：桂冠圖書公司，1997），頁 89。

❸鄭志明，《宗教與民俗醫療》（台北：大元書局，2004），頁 157。

歲，六十歲後「形」與「神」逐漸分離，造成年衰而死亡的現象❹。

民間的生命禮儀大致上是根據《黃帝內經》的說法，五十歲才有祝壽的禮儀，五十歲以前稱為賀生或過生日，五十歲以後才稱為做壽，逢十要舉行祝壽禮儀稱為「大壽」。台灣社會傳承了漢人風俗，五十歲以前的生日只做「內祝」，到五十歲才稱「壽」，後每十年稱「大生日」，六十歲稱「下壽」，七十歲稱「中壽」，八十歲稱「上壽」，九十歲稱「耆壽」，百歲稱「期頤」。在這樣的生命禮儀下活過六十歲後死亡都可以稱為「壽終」，五十歲以前死亡則稱為「夭壽」。「壽終」是一種自然死亡的觀念，肯定人活過六十歲就已經算是盡了生存的責任，不再是死於非命，可以安然自在的面對死亡。可是現代醫學卻增強了人們對死亡的恐懼，隨時面對著不治絕症的挑戰，在高齡化的過程中仍不甘心於死亡。

殯葬的臨終關懷在於肯定傳統「壽終」的生存觀念，承認死亡是一種自然過程，現代醫學帶給人們高齡死亡的幸福，同時也衍生出各種附帶而來的悲哀。如果依海德格所說「人是向死的存在」，高齡雖然是現實生活的大躍進，卻可能面臨更多接近死亡的挑戰❺。現代人在醫學的便利中似乎已遺忘了壽終的認知，面對的是醫療無法搶救下的不自然死亡，經常是靠高科技的儀器與藥物將生命延長到自然極限外，確定回天乏術後才肯無奈地放棄，在這樣的過程下身體是處在高度的痛苦與風險之中，不能平靜與坦然的來面對死亡，反而都成為高科技底下的犧牲品，到最後都是因為絕症不治而死，不再是自然老化的死亡。

傳統殯葬的主要目的，在於教導民眾坦然面對壽終的時刻，不要在意因什麼病而死，人體老化自然會產生各種疾病，有些疾病能治，病治久了，終究還是要面臨無法醫治的疾病，癌症只是其中一種而已。因什麼病而死不是關懷的重點所在，重要的是能否在臨終前從容自在的老與死，老是無法逃避的，死也是無法逃避的，是每個家庭與個人都要面對問題。在缺乏「壽終」的認知下，現代人不管是面對親人之死，或是自己的死亡，

❹鄭志明，《以人體為媒介的道教》（嘉義大林：宗教文化研究中心，2000），頁201。

❺傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（台北：正中書局，1993），頁8。

態度都比古人粗糙，普遍缺乏崇敬而細膩的精神。「壽終」是一種高度文化的精神教養，是自我智慧的觀照下的老死認同，肯定生命終究是有限存在，仰賴醫學來延長壽命也是有限度的，當最終還是難逃一死時，人們還是希望以「壽終」來安詳寧靜般圓滿生命的結束。

殯葬除了「壽終」的理念外，更重視「正寢」的禮儀安頓，不僅要死得其時，還要死得其所，大多數民眾還是保有「正寢」的認知，渴望能在家中老死。「正寢」是殯葬禮儀相當重要的一部分，強調最好要在家中處理死亡的過程。這樣的臨終禮儀由來已久，在先秦時代的《禮記》中已有詳細的記載，顯示古代社會相當重視瀕死的安頓之道，為了舒解瀕死者的焦慮與不安，特別重視要在其所熟悉與喜歡的環境中來結束生命。「正寢」是一種人性化的死亡方式，以臨終者熟悉的家居形態在平靜中走向生命的最終旅程，可以舒緩瀕死前的焦慮與不安，也可以帶動家族間的情感交流與互動，傳承了面對死亡的成熟經驗，不僅家族成員之間將會更融洽，生命將得到更高的關懷與尊重❻。

「正寢」不單是指死亡的場所，還有著強調慎終的觀念，重視生命止息的最後剎那間，不是靠呼吸器與強心劑等醫療行為搶救到最後一秒鐘，而是在家人陪伴的禮儀中，共同面對精氣消盡後的死亡，開始進行必要的喪葬儀式。在台灣的傳統習俗中，當臨終者進入彌留狀態的時刻中，家人要為其穿好壽衣，從寢室移到正廳，即是所謂的正寢，來嚥下最後一口氣，此儀式稱為「搬舖」或「徙舖」。俗語說：「死，要死在自己的厝內。躺，要躺在自己的大廳。」這樣才是壽終正寢的好命人❼。

正寢就是大廳，也就是祭祖的場所，象徵生命是從祖先的血緣傳承而來，最後還是要回歸，成為後代子孫的祖先，接受家祭的供養。這種禮儀是傳統社會的一種生命教育，教導人們體驗到生命的自然規律，有生就必然有死，這是每個人都無法逃避的鐵則，人的存在要善生也要善死，壽終正寢是最佳的選擇。這種生命教育教導的是「死而不絕」的生命觀，肯定

❻林素英，《古代生命禮儀中的生死觀——以禮記為主的現代詮釋》（台北：文津出版社，1997），頁75。

❼黃文博，《台灣冥魂傳奇》（台北：台原出版社，1992），頁20。

身體生於自然，也一定會返回自然，但是人的生命傳承是源源不絕的，在代代相傳下生生不息，個體的生命是融入到家族的整體命脈之中，關注的不是靈魂不滅的終極信仰，而是要在禮儀的操作過程中體悟生命連續存有的法則。

除了傳統社會壽終正寢的觀念外，殯葬禮儀也相當重視臨終的種種生存文化情境，包含對臨終者的心理與人性照顧，以及對家屬的悲傷輔導，是基於生命照顧的理念，關懷臨終者身體、心理、社會與人性等各個層面的生存需求，協助其平安尊嚴的死亡。其中又以瀕死者的人性需求與人性照顧特別受到重視，肯定人性的本質與感應的能力，在臨終時也渴望著特殊的人性關懷，來提昇生活品質達到善終的目的。傳統殯葬禮儀的基本內涵就是建立在心性關懷的人性論上，重視人與天地交感下宇宙生命的存在法則，從自己具體生命中開闢內在的人格世界，儒家與道家都是從天命的宇宙根源處，以作為人生安頓之地，確立出人性論，把人之所以為人的本質，安放在宇宙根源的處所。如《中庸》曰：「天命之論性，率性之謂道，修道之謂教。」認為人性是由天所命，經由生命心性的自我實踐，可以達到與天同質的修道境界。臨終不是生命的結束，而是生命的終極成全。

這樣的心性論是傳統殯葬禮儀的核心課題，確立了人的本質、本性、使命、價值、理想與人生終極意義的根本內容，是以人為中心來確立生命的主體存在，以「心」的主觀體驗開展出自我完成與自我實現，肯定「心」具有感通天地與感通鬼神的無限潛力，可以在某種無意識或潛意識的自發狀態，在完全寧靜的心態下實現某種精神境界❽。這樣的人性觀念是建立在「天地人鬼神五位一體」的宇宙論上，是以人為核心，追求「天地人合一」的自然和諧秩序，以及「人鬼神合一」的超自然和諧秩序，即實存的人可以參與形上天地鬼神的存有，開展出人與天地鬼神合為一體的空間實踐與定居需求，在精神性的神聖體驗下，建構出平安祥和的生活場域，坦然地面對生命的臨終。

殯葬的臨終關懷，即是建立在自我人性的終極開發上，致力於探索生

---

❽蒙培元，《中國心性論》（台北：台灣學生書局，1990），頁14。

命存在的奧祕，經由信仰與禮儀來追求永恆無限的解脫之道，以精神的體驗來成就臨終的生命價值。在傳統的宗教與殯葬的文化體系中，有關人性的生命開發，主要有兩種模式，第一種是修行的模式，強調生命自我潛能的修持與鍛鍊，重視自身生命力與潛意識的自我體驗，以精神的無限性來化解身體消亡的有限性。第二種是靈感的模式，相信人可以交感到超自然的神聖力量，經由巫師或儀式來獲得精神上的充實與圓滿，以信仰的終極安頓來導引生命的歸宿。

所謂「修行」，是一種比較高層次的生命體驗，認為人可以經由內在心性的自我調整，就能達到與天地鬼神合一的境界，在體內可以留住超越性的能量，成就了與道合一的生命工夫。佛教、道教等大致上是修行性的宗教，建構出各式各樣自身體悟的法門，各自以其獨特的教理與修法，來引領人們進入到與神聖交通際遇的超驗世界之中，如以坐忘、止念、定觀、存神、入靜等方法，來對治各種世俗生活的煩惱與痛苦，產生出身心安適與寧靜的調整作用。修行是一種以心煉身的工夫，提高自我身心的狀態，領悟到天道流行的宇宙力量，激發出身體無限的潛在能源，突破生死的有形限制，實踐個體與宇宙間的和諧均衡的關係，自覺到超越塵世與超越自身的精神滿足❾。

所謂「靈感」，是一種較原始層次的生命體驗，是從古老社會延續下來的思維模式，相信人與天地鬼神是一體相應的，結合成命運的共同體，可以經由神話、巫術、儀式等文化的操作系統，在神聖的交感下獲得平安與幸福的保佑。這種生命體驗是把靈性與人性混合為一，保留著原始薩滿信仰的靈感經驗，肯定人性是可以通向於靈性，靈性也可以經由人性來開顯，顯示人性與靈性是可以相交通，在靈性的護持下提高生活的品質。民間信仰與殯葬儀式仍保留著靈感性的宗教形式，經由降神、占卜、法術、祭祀等信仰儀式的操作，來溝通人性與靈性的交感能量，在神聖的感通下獲得禳災除惡與解救危難的生存利益。這種靈感體驗不是盲目的靈性崇拜，是建立在人體與天地鬼神同形同構的認知上，是源自於人對自身生命

❾鄭志明，《華人宗教的文化意識第二卷》（台北：宗教文化研究中心，2003），頁356。

的反思，以形上的靈性能量來圓滿個體的生存之道[10]。

以上兩種宗教模式雖然層次不同，但是對於生命的關懷都是建立在心性關懷的人性論上，肯定內在心性的自我調整，就能達到與天地鬼神合一的境界，經由對人性的開發與啟示就可以探索生命存在的奧祕，追求永恆的解脫之道。第一種的修行模式，強調生命自我潛能的修持與鍛鍊，重視自身生命力與潛意識的自我體認，第二種的靈感的模式，相信人可以交感到超自然的神聖力量，經由巫師或儀式契合天地鬼神的生存秩序。殯葬儀式在這二種信仰的導引下，開展出對生命的臨終關懷，認為人性與天地鬼神的靈性可以是合而為一，將天地鬼神的靈性融入到人主體的心性之中，經由人性的自我開發就可以探索生命奧祕，追求自我存在的解脫之道。殯葬禮儀的臨終關懷，是要尊重民眾的靈感經驗，以及各種人性需求下的宗教形式，重視人們可以在其原有的文化信念與信仰因緣中來堅定其臨終的生命歷程。

傳統社會與宗教的臨終關懷，是透過整套的殯葬禮儀來完成，在儀式的過程中寄託著儒家、道家、道教、佛教等生命體驗下的種種文化理念，經由禮儀的操作體系來具體實踐。這些文化理念與實踐體系原本就相當重視生命教育，不管是儒家、道家、道教或佛教，都極為關心生命存有的安頓之道，經由禮儀的操作來實踐生死兩安的臨終關懷，幫助亡者消解死前的恐懼，也幫助生者稀釋其親人死後的悲傷。壽終正寢的禮儀是以生死自然的觀點來開導臨終者，以坦然的心胸來面對生命的變化，超脫出對死亡的恐懼，領悟到「以死為息」的存有之理。對亡者家屬來說，傳統的喪葬儀式帶有著「以死教生」的文化作用，家屬在共同參與死亡禮儀的歷程中，獲得更多的生命啟示，在儀式的引導下溝通陰陽與安頓生死，進而達到逝者魂安與生者心慰的輔導功能[11]。

殯葬的臨終關懷，早就具體存在於社會禮儀的操作系統之中，在觀念與作法上都有相當豐富的文化積累。在傳統社會教化下的民眾，對生命的認知，主要來自於儒家、道家、道教、佛教、民間信仰等文化的教養，在

[10] 朱存明，《靈感思維與原始文化》（上海：學林出版社，1995），頁340。
[11] 鄭曉江主編，《宗教生死書》（台北：華成圖書出版公司，2004），頁150。

生活體驗中早形成了自成系統的生死態度，是指在特定的文化時空下人們面對死亡之結局時，所產生的觀念及心理精神活動，以及展現於外的行為實踐，可以說是是精神見之於舉止的和合體⓬。比如儒家的樂天知命與道家的安之若命，長期教導人們有著以死為息的生存認知，在自然死亡的認命下，落實在人性的需求與照顧， 視人性等同於宇宙原理與自然法則，可以通過自我無窮的向上努力，肯定人的靈性能與天命的靈性相貫通與相實踐，進而能培養出合乎道的心境與人格形態，超越出死亡的生命限制，成就生命面對臨終的終極關懷。

殯葬的臨終關懷，是人性的生命自覺而來的行為系統，主要是依循著傳統社會原有的文化性的理論體系與宗教性的理論體系。所謂「文化性的理論體系」，是純從人性關懷的立場，肯定生命自我承擔的人文價值，建構出對人性尊重與肯定的生命文化體系，此一體系可以與宗教相互滲透，但是其根本精神在於生命主體的價值安頓，直接從人性處就可以確立自我存在。傳統的儒家、道家與現代哲學等都有助於殯葬禮儀與臨終關懷的實踐，以重人事輕鬼神與重生前輕死後的入世觀念，積極地關注人的現實存在問題，經由修身養性的工夫來提高生命境界與實現生命價值⓭。殯葬禮儀與臨終關懷在人性照顧上，不一定要與宗教結合，可以直接經由心性的修持，在文化的認同下領悟到與道合一的生命境界。

所謂「宗教性的理論體系」，是偏重在人與天地鬼神相貫通的靈性關懷上，顯示殯葬禮儀的臨終關懷，其背後是帶有著傳統宗教的信仰色彩，是深入到佛教、道教、新興宗教、民間信仰等宗教文化體系，將人性擴充到宗教的靈性信仰之中，比如將佛教自我、輪迴與生死超脫等思想觀念運用到殯葬禮儀的臨終關懷上，以佛法來救度在生死道上受病苦纏身的可憐眾生。佛教在人性與靈性等觀念的詮釋上是極為豐富的，有著各種修行的生死禪法，能協助人們從無常與生滅的體證中，落實其法身往生的臨終實

⓬鄭曉江，〈由「認」到「命」——中國人生死態度的研究〉，收入《解讀生死——海峽兩岸生死哲學學術與實務研討會論文集》（北京：社會科學文獻出版社，2005），頁3。

⓭李霞，《生死智慧——道家生命觀研究》（北京：人民出版社，2004），頁380。

踐。道教也相當重視生命養護的境界與工夫，偏重在身心兼治的終極關懷上，自成一套扶傷救死的信仰體系，以積善修行來達到精神上的長生保命，也重視人體生命臨終時的人性需求與照顧。殯葬禮儀的臨終關懷，是文化與宗教等理論體系的集大成，其核心主題在於對人的生命存有進行全面性與系統性的禮儀實踐。

參、殯葬與安寧療護

在現代化的醫學與醫院體系中，安寧病房與安寧療護是一種新興的醫療與護理運動，改變了醫生原有對臨終病患疼痛控制與症狀處置的觀點與照護知識，體會到醫療的目的，不單是治癒疾病與搶救生命，改變了過去對死亡的看法，不再自豪以專業的科技手術讓絕症病人得延長生命，開始關注瀕死病人的善終性醫療服務，據世界衛生組織（WHO）1990 年將安寧療護定義為：視生命與瀕死是一正常過程，既不是一倉促性也不是延遲性的死亡。提供疼痛與其他不適症狀的緩解，提供病患的照顧是一心理與靈性的完整性照顧，提供症狀的支持，以協助病患生命盡可能活潑直到死亡，提供症狀的支持，以協助家屬當病患生病時及其哀慟時之調適⓮，這些觀念可以說是臨終關懷理念的現代復興與實踐。

安寧療護已成為現代的醫療機構作為照顧末期病人設施與服務的通稱，起源於西方基督宗教文化為背景的靈性關懷，基於對身心以外的靈性照顧，以醫療團隊的合作方式，對末期病人進行人道的關懷，陪伴走完生命的最後旅程，以及輔導家屬安然度過哀慟時期。安寧療護的崛起，顯示強調科學技術的現代醫學已不再排斥宗教與靈性的精神領域課題，確認人的生活經驗中有著超越肉體的形上靈性，指導著人生追求真善美聖的存有價值。臨終者需要的不只是藥物注射，更渴望的是心靈注射，由物質治療轉向於精神照護，兼顧到病患的煩惱與不安的情緒安頓，提升其生命品

⓮Jean Lugton、Margaret Kindlen 著，陳玉婷等譯，《安寧照護護理角色》（台北：五南圖書出版公司，2003），頁 3。

質，提供社會、精神與靈性等方面的存有關懷。

安寧療護是在當今的醫學體系中，安置了人們對生命真實感受的精神處境，勇於面對死亡的存有挑戰，理解到科技再如何發達，也不能以醫療技術來取代生理周期的自然死亡。現代醫學以高度科學技術來控制死亡，冒著身心痛苦的高風險來延長生命，只能束手無策地面對死亡，不能以平靜的心態來安度晚年。安寧療護可以說是一種新觀念的臨終醫學，協助人們在妥善的生命規劃中適當地安排最後的旅程，不再恐慌於罹患難逃一死的不治之症，再新的科學醫療技術也都有其局限，不必等到各種治療方法都無法痊癒時才來放棄病人的求生願望。安寧療護並不意謂著人們消極性地不再與疾病搏鬥，放棄存活的需求，而是一種積極性的文化教養，更深刻的領悟在時空的流轉過程中生命本身的存有價值，不是只靠醫療科技來維持肉體的形式延續，更要強化人類主體性的心靈自覺能力，能在有限的生命中體會到人在宇宙中的安身立命之道。

在西方社會安寧療護的主要內容著重在靈性照顧上，是建立在靈肉二分的人生觀上，認為在肉體生命以外，另有一個靈魂生命，即物質世界外另有一個精神世界，在肉體感官中追求靈魂的自我體現，意識到肉體終歸寂滅，但是靈魂可以永生與不朽。安寧療護所謂「全人照顧」，是將人分成身、心、靈等三個部分，要求重視生理、心理、靈性與社會等四層面的生存需求，強調臨終者在靈性層面上的成全是更為迫切，主要是承續基督教的教義與文化體系，追求靈性生活的協調與完成。西方社會六〇年代以來形成靈性覺醒的風潮，逐漸興起了新時代運動，在世俗科學的知識體系成為主導的世界觀與思維模式的同時，並未徹底驅除人們對超自然力量的好奇與嚮往，對於各種巫術象徵的奇蹟與神祕事物依舊深感興趣，甚至對於靈性的興趣高於宗教信仰，產生了新形式的靈性觀與實踐模式，不再把靈性追求限定在教會，各種新興靈性團體的宗教發展趨勢，打破了基督宗教長久以來主宰西方社會與文化的優勢地位⓯。

安寧療護著重在全人照顧上，關懷整體生命的生理、心理、靈性與社

⓯陳家倫，《新時代運動在台灣發展的社會學分析》（台灣大學社會學研究所博士論文，2002），頁59。

會等四個層面，滿足人們生存的各種需求。這種全人照顧的觀念，提昇了標榜科技的現代醫學建構出新的人性思維模式，除了關注具形的生理、心理與社會層次的行為科學外，也勇於面對死亡背後夾雜的形上與觀念化的靈性課題。在西方科學為主導的醫療體系中原本是排斥宗教，拒絕討論靈性相關層面的非理性課題，積極地排除各種民族文化與宗教文化的醫療行為與殯葬禮儀，純粹是以行為科學的臨床實驗來建立醫院的結構與功能，醫生代表著救治疾病的權威者，病人面對著無情與冷酷的醫療手術，有著喪失人格的嚴峻考驗，以及失去了對身體與自然環境控制的感受⓰。安寧療護的崛起，似乎象徵著當代醫學體系已朝向了科學與宗教合流的發展趨勢，正視著臨終關懷的時代意義。

在西方文明的發展歷程中，科學與基督教會有著長期意識形態的糾紛與衝突，基督教會對近代科學的產生確實起了一定的積極作用，但是基督教神學對於近代科學革命所起的壓抑與阻滯作用也是不能否定的。從十六世紀哥白尼「日心說」的提出，主張地球是圍繞太陽的運動，挑戰了教會宇宙論神學的權威，其追隨者伽利略與布魯諾被羅馬宗教裁判所判定為重大異端嫌疑者或異端分子，前者終身監禁，後者被燒死在百花廣場。十九世紀達爾文的生物進化論，更直接地衝擊與批判著基督教的核心思想，引起了宗教與科學再一次激烈的衝突，雖然此時教會已失去政權，但是教會的宗教觀念強烈地對科學家展開多方面的誹謗與攻擊。當生物進化論在科學界與社會上的地位被確立後，基督教會在處理宗教與科學關係上，開始改變態度與策略，放棄了與科學對抗的路線，極力宣傳宗教與科學的一致性。為了消除歷史上基督教壓抑科學在人們心中所造成惡劣影響，1979 年羅馬教會決定重新審理伽利略案件，經過十三年的復查，於 1992 年 10 月 31 日正式為伽利略平反⓱。

十四世紀到十六世紀的文藝復興運動，宣揚人的價值，來對抗以神為中心的封建神權統治，從一千多年遭受宗教禁錮與封建束縛中進行思想的

⓰George M. Foster，Barbara Gallatin Anderson 著，陳華、黃新美譯，《醫學人類學》（台北：桂冠圖書公司，1992），頁 246。

⓱錢時惕，《科學與宗教關係及其歷史演變》（北京：人民出版社，2002），85～125。

釋放，基於理性基礎的懷疑精神，科學在教會的迫害下，存在著反宗教的文化氣氛，形成強烈除魅的戰鬥意志，如韋伯（M. Weber）引用詩人席勒（F. Schiller）的「解除世界魔咒」一語，描述西方社會自啟蒙運動以來的理性化歷程，人們從宗教魔咒的解除而甦醒，以科學帶動了各種機械的發明，改善了生產、交通與生活方式，進而企圖以科學的真理來取代宗教的信仰真理，人們盼望科技具有解放的功能，透過科技的發展，不僅達到物質的豐饒，還能促進社會的自由平等，解決人類所想知道的一切問題，以及完成人類一切的願望。問題是百多年來科技的日新月異，改變了世界原有的政經秩序，造成原有規範系統解體的危機，人們以金錢與享樂的觀點來坐享科技的成果，造成心靈的空虛與價值的混亂，也產生了一些反科技的批判聲浪，要求新的「解除世界魔咒」，重新從科技魔咒中解放與甦醒，覺悟到不能只由理性來建構世界，也要重視對存在意義的終極關懷，指向生命的終極意義或世界真實存有的開顯⓲。

「反宗教」與「反科技」都是外在環境壓迫下的產物，也算是一種不健康的文化心態，或許是文明發展的必經歷程，宗教的反科學與科學的反宗教，督促人們對生命存有進行更深入的反思與覺知。近代科學與宗教的文明糾葛現象，早已是學術界關注的重要課題，學者們的論點主要可以歸納為三大類，第一類是對立說，認為科學與宗教是屬於兩種不同的宇宙論或真理觀，在本質上是截然對立，彼此間的衝突與矛盾是絕對不可調和的。第二類是分立說，認為宗教與科學各有不同的領域與特性，一個偏精神層面，一個偏物質層面，應該要區別開來或分而治之，以兼收並蓄的方式來避開衝突。第三類是關聯說，主張科學與宗教是相互關聯與相互依存，肯定二者之間在歷史淵源、理論框架、語言形式、社會功能，以及方法論方面都有著千絲萬縷的聯繫。以上三類的解釋涉及到大量不同甚至相反的論點，顯示宗教與科學的衝突確是一個相當複雜的問題，在很大的程度上是由問題本身的歷史性所致⓳。

⓲沈清松，《解除世界的魔咒——科技對文化的衝擊與展望》（台北：時報文化出版事業公司，1984），135～165。

⓳張志剛，《走向神聖——現代宗教學的問題與方法》（北京：人民出版社，1995），頁89。

當代西方醫學體系是建立在理性的科學技術上，經由科學儀器掌握到細菌感染、器官異常、基因改變等病因，以各種臨床實驗證明的藥物與手術，進行有效的診斷與治療。強調科學的西方醫學，常不自覺地以科技本身的理性與價值，作為病因與病理的唯一檢驗標準，排斥各種淵源流傳的民族醫學與民俗醫學，漠視早存於社會中巫術與宗教的疾病信仰與醫治方法。二次世界大戰後醫學人類學關注到醫學與科學的分際，認為疾病的探討與醫治，不僅屬於科學的範疇，也必須納入到文化的範疇，各民族的原始醫藥不是一堆無意義的習慣行為，是社會適應文化自行發展而成的醫療系統，是受到文化指導與制約的醫療觀念與行為，顯示醫學除了重視科學技術的研究與發明外，更要深入到自然生態環境中代代相傳的社會文化[20]。

若現代醫學依舊獨尊科技，排斥人類其他的精神文化，是停留在人性的傲慢與偏見上，掉落到科學與宗教尖銳的矛盾與對立情境，困死在恩怨情仇的意識形態裏，無法從長期歷史糾葛的束縛中解脫出來。這種截然對立的意識形態，彼此誓不兩立的極端情結，在當代社會中已逐漸地在化解之中，如基督教會主動退出自然科學領域，為歷史上受教會迫害的科學家平反與昭雪，主張宗教與科學的分工，把已知領域交給科學，把未知領域留給宗教神學。除了教會調整自己原來對科學的態度與立場並力求適應現代科學的發展外，科學家也意識到現有的科學方法不是萬能的，不能解釋一切，是兩種不同的真理，無法全靠科學來徹底戰勝、取代與消滅宗教，承認科學與宗教應該長期並存。這種分工關係不是井水不犯河水的割裂關係，而是互動的矛盾關係，既有對立的一面，也有同一的一面，雙方可以在有限與無限的研究領域中進行合作[21]。

當代安寧療護的崛起，顯示在醫學體系中宗教與科學的攜手合作，除了採用科學醫療來進行症狀的處置與疼痛的控制外，也重視病人心理、社會與靈性層面的需求，以及工作人員的哀傷輔導。在醫療領域中，宗教與科學是可以互相包容、共存與補充，在面對生命存有的課題上，科學可以

---

[20] 張珣，《疾病與文化——台灣民間醫療人類學研究論集》（台北：稻鄉出版社，1989），頁43。

[21] 陳麟書、陳霞主編，《宗教學原理》（北京：宗教文化出版社，1999），頁303。

滿足人們對肉體的保全與疾病的對治，宗教可以滿足人們社會生活的圓滿與心靈的成全，二者的相互合作，體現了人們要求在現實生活中達到真善美統一境界的願望。在醫療領域裏不能隨著高度科技的發展，僅重視生命物化的工具理性，忽略了人的精神層面與道德層面，不能只是企圖利用科技的控制能力來延長壽命，或者渴望醫學能造福人延年益壽的願望，這種對科技的過度期待實際上是對人類存有文化的破壞，造成人們在痛苦的醫療過程中無法善終，缺乏了終極信仰的存有安頓。

安寧療護的靈性照顧，一方面來自於基督宗教的臨終關懷，一方面也來自於新興靈性團體的運動風潮，加入了不少巫術、薩滿、神祕經驗與潛能開發等神聖性課題，造成宗教與靈感交通的巫術之間不再壁壘分明，形成融合宗教、巫術與超自然等新的信仰形式，強調靈性照顧不一定屬於宗教的範疇，而是回到人的生命本質來追求精神性的生活品質，重新探索生命存有的意義與價值。靈性照顧逐漸偏重在實現理想化的人性，肯定人具有內在神聖性自我開啟的可能性，以及把人的身體帶入到各種靈修與治療的方法中，比如宗教的氣功修鍊與精神性的另類醫療，強調人具有自主性的靈性體驗與實踐，在安寧病房裏允許臨終者進行靈性提昇的修持與治療，強化對神聖存在的個人領悟，可以借助各種象徵性的行為與活動，將人的生活提昇到同宇宙法則的和諧之中，不必拘泥於短暫肉體的生命形式㉒。

安寧療護是西方社會與文化背景下的特殊產物，其興起與發展有著相當複雜的社會文化意涵，不易進行整體的脈絡分析，傳入台灣社會以後，又糾纏著東西雙方相互差異的思想體系，很難轉化成被本土包容的文化運動。比如東方文化較少靈肉對立的二元觀念，沒有經歷過科學與宗教衝突的歷史情結，在儒家的精神教化下往往只強調人類的心性或良心而不講究靈魂。這不意謂著中國思想中沒有靈魂的觀念，而是靈魂也融入到人主體的心性生命之中，如根據《左傳》的記載在春秋時代已有「魂魄」的認知，理解到人的生死與魂魄的聚散有關，但是將「魂魄」視為氣化的形上生命，納入到人體身心統一的形神體系之中，「形」是指生物機體，

㉒Frederick J. Streng 著，金澤、何其敏譯，人與神——宗教生活的理解》（上海：上海人民出版社，1991），頁 107。

「神」是指機體的生命功能，是指人的意識、精神，魂魄也屬於一種精神現象，或稱為「心」。人的生命就是形體與精神的結合，不是形體之外別有靈性，而是靈性就在形體之中㉓。

安寧病房除了引進國外專業照護的經驗與技術外，應該加強對本土化人性與靈性觀念的認知，理解到西方社會的靈性照顧模式，未必相應於本土特殊的民俗文化與臨終關懷，不宜依樣畫葫蘆的全盤照抄。建構本土化的安寧療護，可以說是一種新時代的文化創意活動，應以包容雅量的開放態度，接納病人各自的心身鍛鍊與儀式的操作，最好的方式是以心性陪伴來替代靈性照顧，提供以人為本位的醫療環境，安寧病房或居家照護機構除了必要的醫護照顧外，尊重病人依其各自心靈層次追求自主性生命安頓的方法，醫護單位不是靈性的指導者，而是心性的諮商者與陪伴者，讓人們在其原有信仰因緣中來堅定其生死的信念，可以各自選擇相應於臨終關懷的宗教法門或殯葬禮儀。

所謂開放的心態，是指對各種宗教法門與殯葬儀禮儀的同等對待，或者說對人類各種精神文化的尊重，跳開宗教與巫術的糾葛，跳開宗教與宗教間的糾葛，跳開宗教與科學的糾葛，直接向人自身本性的回歸，尊重生命本質的自我開展。生命體驗的文化層次或許有高低的區別，但是對生命存有的終極關懷是一致的，都是真實探索生死的可行解脫之路。制度化的宗教如基督教、佛教、道教等，發展出精緻性的修行法門，在修持的操作過程中，引領自我高度精神性的價值自覺，開啟信眾徹破生死關卡，開發出合乎生命終極安頓的殯葬禮儀。傳承原始宗教意識的民間信仰，停留在神話敘述的靈感文化上，雖然缺乏圓融的教義體系與程序分明的修持工夫，可是依舊存在著超越世俗的終極關懷，以直接的儀式行為在精神上超克死亡，同樣是具有著自我轉化與自我創新的心性交感功能。

安寧療護應該避開世俗社會各種現實利益的價值糾纏，直接回到「心性體認本位」的終極關懷上，協助人們徹底轉化自身的人格氣質，積累生死體驗培養出深化與豐富化的生死智慧㉔。安寧療護與臨終關懷的基本目

㉓薛公忱主編，《中醫文化研究第一卷中醫文化溯源》（南京：南京出版社，1993），頁 107。

的是一致的，在於維護臨終者的生命尊嚴與權益，協助臨終者自覺地抉擇自己所需要的生活品質與禮儀行為，醫護人員不是權威的教導者，而是情境的參與者，尊重臨終者自主性的文化認同與身心調適，依其自我成長的生態環境與風俗習慣，以最貼身的精神體驗與殯葬禮儀來自我承擔生死的終極意義。安寧療護與臨終關懷的共同重點，是建立在對人性的肯定與尊重中，依其文化傳統原有的生死信念與禮儀模式，協助其生命能獲得精神性的安頓與轉化。

肆、臨終關懷與安寧療護的結合

醫療性安寧療護應與儀式性的臨終關懷相互結合，二者都是建立在生命主體的生存智慧上，要求確實掌握人性存有的整合文化，此處所謂的人性，不是指求生避死的生物本能，而是指在文化的洗禮與教養下精神性自我的確立與完成，提昇了生命的終極關懷與價值取向。人性是指生命主體意識的精神建構，用來實現人與自然界和諧統一的存有目的，理解到生命不只是物性的形式化狀態，同時也包含著心性的形上化作用，提昇到與宇宙本體相通的精神境界，靠人性的運作來實現天地之道，確立人的生存價值及其在宇宙中的地位。在這樣的觀點下，生死不只是科學醫療的範疇，更是屬於精神上與文化上的存有課題，經由心性的自我體認來確立生與死的意義與作用。

安寧病房不是作為用來等死的無奈場所，而是積極輔導瀕死者以最後階段的養生，來為送死預作準備。生與死只是萬物自然成長的現象，不必掉落到生喜死懼的好惡情感之中，人是萬物中最靈者，就在於能以人性的自覺來勘破生死的關卡，其基本工夫就在於養生與送死的存有安頓。生要有所養，死要有所送，這是人性自覺下應有的周旋進退的行為禮儀，指引人們回到生命的原點，領悟到與天地萬物合一的形上精神，以具體的行為活動開啟生存的文化價值。養生不是為了生理形式的求活，而是心性實踐

㉔傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（台北：正中書局，1993），頁228。

下的求優，通過人與人、人與天地、人與鬼神等整體協調，從而取得人的優化生存㉕。送死不是為了靈魂形式的歸宿，而是精神傳承下的再生，經由禮儀的操作，突破生與死的臨界點，延續著生命連續的存有秩序。

安寧療護的目的就是要實踐臨終關懷，離不開身體的養生與照料，珍惜生命最後階段的養護歷程。所謂養生，是包含了養形與養神等二部分，肯定人的生命是形體與精神的結合，在傳統的生活文化中形與神是同等重要，最好的養生方式是形神兼養，即重視養形也重視養神，以維持形體的健康狀態來開拓生命的精神機能，經由形體的修持與醫治來確保心靈的神用，到了生命臨終時，養形的醫身行為已無實質的成效，更應該著重在養神的醫心活動上，關懷臨終者在心理與靈性上的精神鍛鍊，來保養與提昇人的內在的生命力，追求人與自然和諧同步的寧靜狀態。臨終的養生不是要以醫療來延長生命，也不是以停止醫療來結束生命，而是擴大生命終極關懷的內涵，從肉體提昇到精神的層次，著重心和與神靜的涵養，追求生命與自然的整體和諧以達到靈性養生的目的㉖。

安寧療護可以放棄醫療，但不可以放棄養生，當肉體還沒有結束，精神的自我鍛鍊與修持就不能終止，這是人類死而後已的存在責任，盡力於臨終的生命關懷。就儒家來說，重視的是修心養性的情志工夫，認為道義的堅持是重於肉體的保全，如《論語》衛靈公篇云：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」以視死如歸來捨身取義，承認死亡最終是無可避免，沒有心性的道德追求，養生也就失去意義。儒家是從天理與人欲的對比中，強調人不要被物欲所蒙蔽或迷惑，既使是已死到臨頭，仍要堅守存天理滅人欲的修養工夫，達到養心安神定志的境界㉗。顯示儒家認為人不是被外在醫療所支配，而是以心性來主宰醫療的目的與作用，心性的養生是高於肉體的醫治，當肉體已無法醫治，也不能放棄最後的心性養生機會。

㉕苗啟明、溫益群，《原始社會的精神歷史構架》（雲南昆明：雲南人民出版社，1995），頁163。

㉖劉松來，《養生與中國文化》（江西南昌：江西高校出版社，1994），頁68。

㉗林殷，《儒家文化與中醫學》（福建福州：福建科學技術出版社，1993），頁124。

道家比儒家更重視養生，肯定生死是萬物自然的生命規律，在肉體形式上是無法逃避死亡，莊子要人經由心性的修持，將精神提昇到與道合一的境界，以主觀的體認來化解客觀的生死現象。這種體認，就是道家的養生工夫，以心性的自覺體證，將人從陷溺中超拔與執迷中甦醒，不要對有限身軀的執著，以心靈的自我淨化，來擺脫生死的喜惡與欲望的競求，著意在全德葆真的人格實現上，教導人們不要作繭自縛以自受其苦，追求與物玄冥的任運獨化，解消掉物用的執著與名位的迷戀，使生命能開放無滯。道家發展出不少具體可行的養生工夫與法門，如守一、存思、導引、胎息、服食等，教導人們如何經由修煉將身心提昇到安詳寧靜的境界，不再執著死生終始與得失禍福，以高度入靜的生命形態來排遣各種塵世俗慮㉘。

道教除了繼承道家心性的修持功法外，也吸納了大量原始宗教的巫術與殯葬儀式，豐富了養生的文化操作體系。道教長生成仙的追求，即是要突破死亡的限制，這種突破靠的是人體精氣神的鍛鍊，在修心練性中達到出神入化的境界，是透過不斷地放棄外在的感知、情智與欲求，以達到心靈的寧靜與純潔㉙。道教的養生除了心性的自力修持外，也重交通鬼神的巫術與法術，以神聖感通的方法與手段，以鬼神的超自然力量來開啟人的身心體驗，如符籙術、禁咒術、占卜術、齋醮祈禳術等，經由各種儀式的操作與實踐，協助身心的修持。道教的養生方法是全面性，有內在的修持與外在儀式，滿足不同眾生的需求，生命體驗程度較高者，可以經由內修的工夫，保持心神清淨，生命體驗程度較低者，可以經由外在儀式的神聖感應，在祈福禳災與殯葬儀式中獲得安慰，進而內心得以從容與平靜。

在安寧病房除了病人原先已有心性的修持外，神聖儀式的操作是最直接有效的心理治療與養生方法，是經由信仰的力量來滿足民眾與天地鬼神相交的渴望，在虔心祈禱與召神劾鬼的過程中，獲得通真達靈的心理期待。道教與民間信仰有不少用來安頓人心的道法科儀，在法事的演示過程中進行凡與聖的溝通與交感，擴大了人與天地、人與鬼神、人與道之間的

㉘陳耀庭、李子微、劉仲宇編，《道家養生術》（上海：復旦大學出版社，1992），頁48。

㉙張欽，《道教煉養心理學引論》（四川成都：巴蜀書社，1999），頁128。

聯繫，以儀式中的神聖效應來懺罪消災，提昇自我在宇宙中的聖化地位，重建人相應於天地鬼神的生存秩序，幫助人從生存的現實缺陷中超越出來，化解生老病死以及天災人禍所造成的存在危機與痛苦㉚。殯葬禮儀儀式帶有著精神性的養生功能，建立在人與天地鬼神之道合一的信仰認同，相信在無窮威力的道法下，能獲得形神俱妙的解脫。

佛教的傳入，擴大了傳統文化的養生內涵，建構出比儒家、道家更豐富的生死觀念，認為人的生命是因緣集起的生滅相續，除了有限的肉身外，還有輪迴的靈魂，不斷地經歷過生死流轉的過程。佛教的養生，不只是要超越死亡，還要斷滅輪迴，提昇到不生不滅的主體生命，領悟到超越血肉身軀的無我境界，發展出各式各樣的修行法門，幫助眾生提高精神境界與生命層次。這些法門是佛教根據眾生不同根機而建構的，其最終的目的是要圓滿覺知宇宙人生的真實本相，自性能相契於宇宙萬有的終極本性。中國佛教也重視殯葬禮儀的操作功能，經由禮懺的儀軌，在禮拜的動作與口頭的唱誦下，引領民眾懺悔發願，以求遠離諸難與消滅諸罪，以發慈悲心的無邊功德來消除業障，藉由禮懺行道的方式來證得佛果㉛。

安寧療護的終點在於臨終關懷的送死儀式上，送死是延續著養生而來，如佛教的臨終助念，延續到死後八小時，或稱為「黃金八小時」，是協助臨終者在斷氣時耳根最利的八小時中，經由開示或助念的加持，使其中陰身（靈魂）可以達到更好的境界。又依密教的說法，此中陰身在最初的四十九天，每七天一個生死，經歷了七番生死之後，等待業緣安排投生六道，這段時間為亡者修善作功德，也能得到最後的救度。佛教還認為可以經由法力來超度亡靈與利濟幽冥，救濟地獄餓鬼眾生，為亡者造福，超度亡者神識往生淨土，這也是佛教一種巧善方便的法門，協助人們實現生命永恆的願望，不僅生時要精進修行超越生死的境界，亡後也能他力解脫求生淨土。佛教的養生與送死的目的是一致的，在於斷除一切生死流轉的無明業力，徹悟人生的本相，參透宇宙的真諦。

道教也將養生延伸到送死的儀式領域，有超度亡靈的齋法科儀，重視

㉚劉仲宇，《道教法術》（上海：上海文化出版社，2002），頁475。
㉛汪娟，《敦煌禮懺文研究》（台北：法鼓文化事業公司，1998），頁367。

下拔地獄九幽之苦的度亡法事，對活人要濟生，對亡者要度死，養生與送死實際是一體的，展現出道教濟度存亡的生死關懷。臨終者可以經由儀式來獲得濟度，這是瀕死前的最後努力，若有遺憾，其家屬繼續經由儀式來超度亡魂，為其解消殃結，蕩除人世間的一切的災厄與怨仇，上生仙品，永超五苦之鄉，開度四途之域㉜。佛教與道教認為生命都是死而不絕，要經由送死儀式的特殊處理，讓生命可以獲得總體的和諧與安頓，實現養生的終極目的，這是延續著人類古老的殯葬文化。

安寧療護對生命關懷不能因死亡而結束，還需延伸到送死的喪葬禮儀，幫助生者與亡者都能兩相安，即逝者魂安與生者心慰，讓雙方都能超越死亡的破壞，重建平衡與和諧的新秩序。安頓死者的殯葬活動由來已久，史前的初民社會已有各種形式的墓葬文化，如洞穴土葬、平地土葬、豎穴土坑葬、瓮棺葬、懸棺葬與火葬等，從舊石器時代晚期到商周，經過一萬多年的演進與發展，蔚成豐富的喪葬習俗㉝。顯示遠古人類早已將養生與送死等量齊觀，甚至基於對靈魂的認知，有時送終的程度超過了養生，發展出系統化與程序化的繁瑣禮俗。不只生時的靈性照顧，死後的靈性照顧也極為重要，讓亡者的靈魂能有妥善的歸宿。

到了夏商周三代，將原始的靈魂崇拜與孝道的祖先崇拜結合，擴充原始社會厚葬的文化內涵，以孝道來弘揚對祖先的慎終追遠，強化人文化的生命關懷，將靈魂信仰融入到生命循環的禮儀規範之中，形成社會人際的交往法則，是以人為中心的生命關懷，不否認靈魂及其死後世界的存在，但更關心的是人生現世的生活準則，喪葬禮儀的主要程序有四：一、初喪禮儀：是對初死者的招魂，確定無再生的可能後，對遺體的處置以及訃告親人。二、治喪禮儀：是指在家完成出殯前的儀程，包含設銘旌、魂帛、入殮與親人成服等，是喪葬習俗重要的過程。三、出喪禮儀：是將靈柩發送到墓壙安葬的過程，也稱為出殯。四、終喪禮儀：是指出殯後到除服間的居喪生活，包含七七追薦的超度儀式，百日、一周年的小祥、二周年的

㉜張澤宏，《道教齋醮符咒儀式》（四川成都：巴蜀書社，1999），頁260。
㉝陸建松，《魂歸何處——中國古代喪葬文化》（四川成都：四川人民出版社，1999），頁43。

大祥，隨後除服，整個喪禮才結束[34]。

喪葬儀式不只是為亡者的靈魂送死，更重要的是安撫活著的人，不是為了靈魂不滅的信仰，而是在儀式的傳承中讓生命死而不絕，物質的形式有時而窮，精神的內涵卻能綿延常存，經由一連串的儀式，將亡者的客體存在轉換為超越的意識存有，進入到後代子孫的心靈之中，成為印象的存有，在祭禮的重溫下，使此情感歷久而彌篤。養生與送死雖然都涉及靈魂的形上生命，但是殯葬禮儀重視的是主體生命的整體和諧，追求的是自身窮神知化的宇宙生命，肯定人可以參與天地鬼神的存有法則，創造出永續的人文價值世界，雖然個體難逃死亡的關卡，但是集體的生命在代代相傳下永恆不朽，生者與死者不是相互切割的絕裂關係，而是精神性與人文性的感通與律動。

在如此生生不已的續存與過度中，不必執著於生，也不必困惑於死，應該是無苟於生與無畏於死，積極開拓出生命存有的價值，在養生送死的努力下，進一步能欣然以生與坦然以死，以精神上的自我體認超越生死的界限，以盡其生來安其死，以人文的教化來激發人們承先啟後的存有責任，以養生的奮鬥來實現送死的安寧。不管是儒家、道家，或佛教、道教，其生死關懷是建立在融合宇宙、社會、人生於一體的生命哲學上[35]，會通了人性與靈性，可以經由靈性的宗教儀式，實踐人性的終極關懷，勇於承擔生命存在的任務與使命，臨終面對的不是死亡的挑戰，而是養生與送死的相續完成。

安寧療護是一個相當有創意的翻譯詞彙，將精神性的安寧與技術性的療護結合在一起，開啟了當代醫學新的發展領域，在高科技的醫療體系中關懷生命的終極本質。安寧是一種生命境界，類似《孟子》告子下篇所云：「生於憂患，死於安樂。」這是儒家安身立命的根本精神，以死的安樂來解消生的憂患。安寧指的不是病房的氣氛，而是生命的境界，安然地接受死亡。療護是一種專業的技能，要有充分的知識與技巧，協助病人獲

---

[34] 陳華文，《喪葬史》（上海：上海文藝出版社，1999），頁62～81。
[35] 郭于華，《死的困惑與生的執著》（台北：洪葉文化事業公司，1994），頁183。

得最佳的健康服務與生活品質，不單是生理層面的照顧，還要有感同身受的心理關懷。療護不是商業的契約，而是人性的協助，積極地肯定生命。安寧與療護也可以是一體的，將專業技能提昇到精神領域的價值實現上。

所謂安寧，在於回歸生命的本質，開啟相通於道的生活實踐與精神修養，維持人與自然最直接的相應關係。外在人為的造作，遠離了人性的本然純真，陷溺在虛偽妄作中而不知超拔，耳目感官的欲望追尋，使人掉落到紛紛擾擾的衝突之中，在動盪混亂的現實生活裏，安寧成為一種遙不可及的夢想。一般世俗大眾即使走到瀕死的關頭，依舊還是停留在對生的迷戀與對死的恐懼，纏繞著太多的習氣偏見與私心固執，是無法返歸本真來護持自我，難以獲得精神性的安寧。安寧病房若缺乏生命主體的心性覺醒，則光有療護，實質上是永不得安寧，仍然亡失在欲望的競求與情緒的奔馳中。

安寧不是形式上的假性和諧，更不是醫療行為的虛情假意，而是來自於心性相通的真情相待，來自於彼此不斷地純淨自己的努力，貼近於生命的真實存在。史作檉指出人介於自然與文化之間，其根本的意義即是「生活」，強調人是自然與文明之間「活」的見證，認為人是一種存在的狀態，以身體契合自然創造與傳承文化，領悟到真正「活」著的人，創製出有活力的文化。所謂「活」的人，是指在自然與文化之間「生活自在」的人，知道真正生活可貴的人，真正有能力釐訂出屬人「生活」在自然或歷史中真實位置與意義的人[36]。在如此的「生活」觀念下，安寧不是指外在客觀秩序的穩定與平衡，不是要讓病人不吵不鬧地等待死亡的來臨，而是內在生命體驗的自然和諧，讓病人在臨終前得到真正屬人的生活自在。

安寧原本就不屬於當代科學醫療體系的範疇，不是從現實性與形式性醫療技術的延伸，而是回到人自然身體的存在狀態，理解到生死是身體的自然現象，是相應於宇宙的自然規律，應該保持本心的虛明清淨，不要被習氣官能所糾纏，不要被俗知鄙見所蒙蔽，回到自然的安寧世界。安寧是生命最自然的精神境界，是人性本有的內在性與超越性，是以不違反自然規律的生活方式，適時地順應自然的造化與流行，以寧靜的心智與從容的

[36] 史作檉，《新台灣的哲學思維》（台北：理得出版公司，2004），頁219。

步履走完生命的最後一程。安寧的展現，不是靠外在專業的知識，不是靠高度科技的醫藥與技術，是領悟自然的生活智慧，是師法自然的生活實踐與殯葬禮儀，在有生有死的自然演化中，自我心性能達到自在與自由的超然境界。

人們無法獲得安寧的原因，在於遠離了自然，束縛在人類自身所創造的文明形式。人類從自然的體驗中創造出知性的文明形式，可是文明形式不等於自然，也不等於人性，人未必能從文明形式中回到自然，也未必能從文明形式中彰顯人性，顯示經由人創造出來的文明是與自然有所落差的，人生活在文明的指導下反而犧牲了自然，犧牲了生活的自由。人類的文明形式按其實際狀態，可分為三個不同的領域：一、一般習俗或社會規範等之自然文明領域。二、重組織與技術的政治與經濟文明之重點文明領域。三、哲學、藝術、宗教或科學等之深度文明領域㊲。以上三個文明領域與自然之間有著或多或少的對應困境。

第一種文明或稱為淺度文明，是延續著史前時代人類與自然互動下的思維形態與行為模式，是以人的主體直感去認識自然的存在，主體與客體間混沌相連，形成了心物互滲、主客不分與靈實一體的認知觀念，是人在自然背景中直覺的生命體察，是在原始的精神條件與物質條件逐漸發展而成，反映了早期人類對對宇宙、社會與自身的全面看法，是對自身生存狀況的全面審視，由此形成對人類生命的整體理解與意義的追求。以神話、巫術、禁忌、習俗等，建構出人在自然環境的生存環境，將人置身在宇宙萬有的整個鏈環中，相信透過自己行為的規範，能要求或支配此一鏈環能按照自己的意願來運行。這是人類最早生命的理性辯證法，經由對死亡的感受，將人類的世界分成現實界與虛幻界，重視彼此間的情感體驗與審美觀照，以象徵性的符號體系，來建構出日常的經驗世界㊳。

第二種文明或稱為重點文明，是在淺度自然文明的基礎上延生出來，主要是經由文字的形式化，開展出社會生活的典章制度，大致上是以經濟、政治為發展重點，建構出精密的組織與技術。文字有助於人類累積知

㊲ 史作檉，《新台灣的哲學思維》（台北：理得出版公司，2004），頁121。
㊳ 張曉凌，《中國原始藝術精神》（四川重慶：重慶出版社，1992），頁191。

識表達複雜而艱深的理論，形成細密而精緻的社會規範與運作模式，可是過度的形式後外在政治與經濟的權力，主導了生活各種形式化的程序，阻礙或切掉了人與自然直接相感通的生態環境。重點文明從文字的使用發展到今日大約已有四、五千年的歷史，經濟與制度逐漸地高度發展，人與社會的關係日愈緊密，與自然的連繫反而日愈疏遠，尤其是近代政經掛帥下的文明形式，在嚴密如網般的組織與技術控制下，人臣服於形式的宰制，甚至成為歸順於形式的奴隸，不斷地面對著各種形式氾濫後衍生而出的社會災難與衝突戰爭。

第三種文明或稱為深度文明，是與重點文明同時並生，在政治與經濟的形式秩序中，也致力於與自然相連繫的知識傳統，積極地開發人與萬物動靜生息相應的生存原理，如宗教、哲學、藝術與科學等，是人相通於萬物之理體現而成的生活原理與秩序原型，是回溯於文化本源而恆久綿延的深度文明。此深度文明也是延續著淺度自然文明而來，重視文化內在性的傳承與創造，進行生命體質與智慧合而為一的內在性鍛鍊，在鍛鍊的過程中瞭解人與自然的生存原理，探究人與萬物相感的時空內涵。當代重點文明的快速擴充，在高度精密的組織與技術的籠罩下，在政經掛帥的壟斷與控制中，深度文明似乎被逼到牆腳而奄奄一息。深度文明的萎縮，更加速人掉落在形式程序的網絡中，失去了與文化本源相應的自然體驗。

科學應該是歸屬於深度文明的範疇，原本是人直接與自然相交的創意世界，理解到天地萬物客觀運行的原理與法則，對宇宙萬有提出了整體的認知與詮釋系統。醫學屬於科學的範疇，不只追究萬物的存有原理，更關懷生命主體對應自然而來的維生之道，重視身體與天地萬物相貫通的內在原理與運用法則。很遺憾的是，科學在技術上的高度開發，轉而成為重點文明形式化的工具，不只要認知自然，還要開發自然與控制自然，強調與技術相結合的觀念與行動，重視物質性的有效運作程序與技巧，在精密儀器的操作下，加速了人對物質的依賴，忽略了與自然相應的精神領域，人生活在自己建構而成的器物王國中，離自然就愈遙遠，隨著漠視生命主體的終極信仰與道德良知。

當醫學與護理學以科技作為最高的指導原則時，靠尖端的精密儀器與藥物來延長生命，關心的是物化的身體形式，反而不願意面對生命自然死

亡的過程，導致人們最後都是因為無法醫療而死亡。當代醫學與護理學逐漸開展出回歸深度文明的新論述，重新建構對人的關懷，而非對病的關懷，在對病的控制與治療外，也開始重視人尊嚴往生的權益，避免受到醫藥科技過多的折磨。醫學與護理學應該從科技的宰制中超越出來，不要盲目依賴政經社會過度形式化的繁榮景象，掉落到日愈膨脹的機械世界之中，忽略了相應於生命的深度領悟，失去了與自然合一的終極信仰，導致醫療只停留在身體形式的救治，無法深入於心靈的自我創造，開啟出新的人文價值。

所謂療護，不是只靠醫學的專業技術，還需要展現對生命存在的意義關懷。在療護的過程中不是把生命的意義與目的交託在科技的手中，用來擴張生存的欲望與權力的意志，應該是協助生命探索存在的深刻意義與深層經驗。現代人臨終關懷的療護體系，除了仰賴西方醫學的專業知識外，也要理解傳統社會原有的各種維生技能，探究其特有的宇宙觀與生命觀。中國古代醫學起源甚早，從原始社會基本的維生方法中，逐漸擴大對自然現象與生命的理解，探究疾病的病因與醫療手段，在衛生保健方面有快速的發展，到了周代已有明確的醫學分科與醫事制度，戰國時期已有各類的醫書，西漢初期的《黃帝內經》確立中國完形的醫學體系，是長期醫療經驗的總結匯編，是透過對生命現象的長期觀察，反覆實踐與驗證而成[39]。

療護的目的，是用來滿足人的存在需求，以改善人類自身的生命質量與生存條件，是保護與維持人體健康，預防與治療疾病的知識體系與實踐活動，是長期在天地自然的生態環境中，以其豐富的思維活動來累積醫療經驗，行為的背後是人類意識智慧與文化哲學的整體展現，如《黃帝內經》的醫學理論，是古代龐雜思想體系的集大成，如汲取與運用了天人、形神、氣化、陰陽五行等哲學概念，來建構出人與天地同源的共同生活規律，從天地自然現象來推知與驗證人體內在的生存原理，來確立人的存在境域與價值取向，體現出人順應自然的和諧關係與養生方法。《黃帝內經》對人與自然的關係主要有三種說法，一、人與自然同源，二、人與自

[39] 陳樂平，《出入命門——中國醫學文化學導論》（上海：三聯書店上海分店，1991），頁 19。

然同構，三、人與自然同道，肯定人體的生命活動是與自然緊密結合在一起，是互為一體的存有關係❹⓪。

療護是來自於深度文明的哲學思維，是根據形而上學的思想體系來化解人類面對生死的遺憾，以天人一體與內外一理的思維模式，為醫學提供了理論的依據與操作法則，體證到自身與宇宙的生命聯繫關係，把個體的生物性存在，轉換成集體的精神性存在，確立人在天地中的地位與價值，發展出順應自然的治病與養生技術。這些技術不完全屬於科學的範疇，偏重在自我身心的鍛鍊與領悟，以養形與養神進行精神性的突破與超越，其養形的技術或許可以與現代醫學相結合，至於養神則偏向於哲學或宗教的範疇，不只是醫病而已，同時涉及到修身養性的精神追求。雖然對人體的觀察與診斷治療有一定的經驗與臨床的科學成分，但就其本質來說是根據傳統形神合一的生命觀，是立足於民族深層的思維模式與行為結構。

安寧病房的設置與安寧療護的興起，顯示現代人仍然相當重視生命的終極課題，在人人終必死亡的事實認同下，關注人類心靈層面上的生活品質，勇於面對死亡的挑戰，重建生命存有的尊嚴。雖然醫藥科技日愈進步與快速發展，可是人們依舊無法避免絕症的侵襲與迫害，除了肉體的煎熬外，心理也需要獲得精神的導引與治療，在療護的過程中必然要與人類的深度文明相交接，進入到殯葬禮儀的文化範疇，在世俗的生活中面對依存於自然的生命價值。

伍、結　論

現代人需要獲得對臨終的知識認知與儀式操作，以臨終的殯葬禮儀，勇於面對冷酷無情的死亡困境，讓亡者與生者都能經由殯葬禮儀的行為實踐，獲得更多的心靈慰藉。這種臨終的禮儀教養文化，具有滿足社會需求、團結群體與整合社會的功能。現代社會對臨終者的靈性照顧似乎有著

❹⓪邢玉瑞，《黃帝內經理論與方法論》（陝西西安：陝西科學技術出版社，2004），頁51。

退化與落伍的現象，在生命關懷上有著文化萎縮或文化沒落的趨勢，人們在貪生怕死的心理下，無法勇於面對任何個體必然遵守的生死存亡規律，一味地想要借助科學的醫藥成就來苟且偷生，造成只求生命延壽的惰性，忽略了生死背後的文化意義與社會功能，停留在物質層面上的迷戀，失去了深入細緻的臨終殯葬禮儀建構。

傳統的臨終療護原本就脫離不了宗教與殯葬禮儀的範疇，相信人的生命是與超自然的神聖力量相聯結，彼此有著相互交通的共性，以神聖性的精神庇護來安頓生命。後來的道教、佛教等也將宗教信仰伸入到醫療體系之中，形成了以醫傳道或以醫傳佛的文化傳統，宗教與醫學有相當高程度的交叉重疊，視醫術為一種救世、救己與度人的必備知識[41]。宗教可用醫療手段來救護眾生，醫學也可用宗教情操來治療眾生，雙方是可以融於一爐，共同以醫化人，不是要追求形體的長生不死，而是以回歸自然的體驗，來盡生命存在的責任，發展出殯葬禮儀來化解對死亡的恐慌。安寧與療護本質上就是一體的，擴充生命存有的精神領域，以殯葬禮儀接引深度文明的人性智慧，重建人與宇宙相通的形上模式。

在高度的醫療科技下，人們依舊需要從容自在的老與死，療護的目的不在於搶救多一些的生存時間，應該是基於安寧的前提下，讓亡者與生者能領悟到生命存有的價值。亡者不必在焦慮與不安中逝去，生者也不必在遺憾與悔恨中存活，在身體與精神上都能平安的善終，這是需要專業的文化教養與殯葬禮儀，跳脫出世俗形式的執著場域，真實面對自我心性的智慧教養，從生命本質的體驗來進行心靈的精神撫慰，以殯葬禮儀來實踐生死兩安的臨終關懷。

---

[41] 蓋建民，《道教醫學導論》（台北：中華道統出版社，1999），頁750。

第十一章　殯葬的悲傷撫慰

壹、前　言

死亡是人類生命的自然現象，有著對應自然的生也必然要面臨著順應自然的死，問題出在於死亡導致生命的消逝與結束，造成生者與亡者的最大的離別與失落，亡者難以割捨掉生前種種存有的留戀，生者也無法避免喪親的悲傷與哀痛。可以這麼說，死亡是人們永恆的隱痛，對於生命的盡頭是處在恐懼中而又不得不面對的難關，始終是一籌莫展與束手無策，很難擺脫掉天地間興衰枯榮的自然循環。死亡之所以令人畏懼與迷惑，是在於死亡的不可經驗性，人們無法從自身的生活歷程中來累積死亡經驗，雖然少數人有過瀕死經驗，但這不是真正的死亡，充其量只是接近死亡的經驗。在如此的不可經驗性下，死亡籠罩在濃厚的神祕氛圍之中，形成了各種莫名的恐懼與迷惑，加速了人們面對死亡的情緒壓力與悲傷反映❶。

臨終者的死亡壓力是相當巨大的，難以超克出「人人必死」的鐵定法則，終有一天要面對著瀕近死亡的事實與過程。任何抗拒死亡的求生掙扎，必然是註定失敗，對生存的強烈渴望更加劇死亡的到來。抗拒死亡是種終歸悲劇的行為，無論人們採取何種技術與策略來延續生命與逃避死亡，最多只是暫時性的苟且拖延而已，不管如何全身解數與千方百計地思索對應之道，到了最後還是難以跳脫出不可避免與難以挽救的死亡結局❷。死亡是從有到無的生命歷程，生前的種種榮華富貴與功名成就，死後都是萬事皆休的一場空夢，死亡不僅是個體身軀的毀滅，也是一切期待與渴望的瓦解。臨終者的身心狀態是最難以平撫的，要面對的是生命最終階

❶陸揚，《死亡美學》（北京：北京大學出版社，2006），頁 13。
❷吳興勇，《論死生》（湖北武漢：湖北人民出版社，2006），頁 83。

段所有的憂慮、恐懼與希望等複雜的情緒，夾帶著不少消沈抑鬱的悲傷情懷，若缺乏適度的紓解與引導，將是生命面對死亡歷程的最大悲劇。

喪親者的情緒壓力也是相當巨大的，同樣地無法坦然地面對著因死亡而奪走至親的沮喪與哀慟歷程。亡者家屬雖然早有著預知死亡的心理準備，依舊會產生出種種難以阻擋的失落情緒與悲傷情懷，因喪親而引發出焦慮甚至是無助的生存狀況，導致身心在憂鬱下產生出種種失衡的情境。這是一種難以自我作主的精神狀態，雖然理性上不得不認同死亡，但是在情感上依舊無法承擔喪親的事實，仍然會有憤怒、內疚與指責等強烈情緒反應，引發出不真實感、空虛、茫然與逃避等心理。這種哀悼的悲傷也是一種正常的情緒表達，一般可以經由適度的文化調適，回到本初的復原狀態，重新適應逝者不存在的生存環境。較棘手的是某些不正常或病態的心理創傷，陷入到封閉與孤立的痛苦之中，無法得到心靈的釋放❸。此時，除了仰賴專業的心理輔導外，也可以經由殯葬禮儀等文化性的撫慰，重組或重建自我的生存秩序。

從原始社會以來，死亡一直是人類生活中最為重要的課題，為了面對死亡與安頓亡者，在長期生存經驗中發展出龐大的殯葬等文化體系，宗教是以信仰的觀念與行為來化解死亡時的情緒糾葛，殯葬則是以禮儀的程式與操作來跳脫死亡時的哀傷悲痛。面對死亡的生命現象，殯葬是可以合而為一，是基於人體存有關懷而建構出信仰與禮儀的文化體系。當代宗教信仰與生活禮儀是一體相承的，將觀念與行為緊密地結合在一起，宗教是殯葬的觀念之體，殯葬是宗教的行為之用，在體用一如中安頓了人們面對死亡時的終極關懷，有助於人們在身體與心靈的和諧過程中，勇於面對因死亡所帶來的種種生存挑戰。

貳、殯葬的撫慰功能

在新石器時代隨著人類智力與思維能力的逐漸提高，自發性的開展出

---

❸ 胡文郁等，《臨終關懷與實務》（台北：國立空中大學，2005），頁268。

各種宗教信仰與殯葬禮儀，強化了自我意識下的生命進化歷程，在求生的過程中逐漸地優化了各種生存的生態與文化環境。在人類自我意識的生命覺知下，渴望經由對天地萬物的認知與理解中，來解除生存過程各種潛在的危害與恐懼，發展出強烈求得依賴與安寧的生存願望。這種探求個體與宇宙相互連繫的生命關係，可以說是人類的信仰本性，經由觀念的精神體驗，追求與探知生命的生存背景、生存條件與存在意義❹。當人們意識到天地萬物都與人有著相通的靈性生命後，自發地衍生出自然崇拜、圖騰崇拜、生殖崇拜、祖先崇拜、鬼魂崇拜、至上神崇拜等宗教形式，深信天地間存在著無限與永恆的超越靈性，支配了萬物存有的秩序與規律。在如此的觀念認知下，將人物質的生理形式提昇到宇宙的精神層次中，從心靈的境界來領悟生命的意義與目的。

在原始宗教裏已將人的生命與天地鬼神的靈性渾然一體的聯結起來，能從自身存在的有限時空中進行觀念性的超越，解消掉肉體死亡的束縛，領悟生命無限存有的永恆性。原始宗教已為人們提供了神聖性的精神體驗，以信仰的觀念傳授提供生存的精神支柱與行動指南，協助人們開拓出生活準則與生存目的。此一時期雖然人們已關注到死亡對生存的迫害，卻能從天地的晝夜交替與氣候流轉等自然規律，來看待生死的生命現象，進而能面對死亡與克服死亡，其信仰觀念的發展，主要有四種模式：一、將自然邏輯引入生命意識，作出死亡－復活的擬構。二、以圖騰觀念認為祖先在子孫身上的復活，克服個體死亡。三、以化生的觀念理解死亡是生命形式的轉形。四、靈魂的不朽與轉世❺。不管是那一種模式，已認知到靈魂的生命形式，擴大了精神性的自我意識，從事心靈性的生命要求，來化解肉體死亡的有限心理。

後代宗教更加深化人與天地鬼神的靈性相應關係，提高靈性成為宇宙的本源與生命的本源象徵體與最高存有實體，此種等同於宇宙法則的最高終極實體，大約可以分成二大類的表現形態，第一類是以人格化的神來作

---

❹馮天策，《信仰導論》（廣西南寧：廣西人民出版社，1992），頁 18。
❺王鐘陵，《中國前期文化——心理研究》（重慶：重慶出版社，1991），頁 359。

為超自然存在的最高象徵，或者稱為上帝，有的宗教甚至強調此一上帝是絕對唯一的真神。第二類是以抽象化的道來作為超自然存在的最高象徵，或者稱為天道、佛性等，肯定宇宙萬物之間有著共通的原理或法則。基督教、伊斯蘭教等屬於第一類的宗教形態，不只強調神的至上性，更肯定神的唯一性，堅信上帝是宇宙最尊的靈性，是創造宇宙與掌管宇宙的人格化精神實體。每個人的靈魂都是直接受造於上帝，是萬物的一種，受到生死等自然法則的支配，肉身是物質性的，終會消耗殆盡而經歷死亡，靈魂是精神體超越外在物質的限制，可以得到上帝靈性的啟示，提攝人性進入到上帝的境界之中，可以跨越了死亡成就新的永不止息的生命。第一類的宗教是以上帝的信仰來化解有限肉體的死亡遺憾，仰賴的是上帝對世人源源不絕的恩典與救贖，如基督教認為當人們因著信仰基督，已拆除了與上帝隔絕的罪障，脫離了罪惡的奴役，因蒙著聖靈的光照，得以明白上帝的真理，分享上帝的生命❻。

道教、佛教等屬於第二類的宗教形態，是直接從宇宙的本源來論證生命的神聖體驗，認為人的靈性可以直接就是宇宙的化身，是非人格的永恆實體，此一實體可以稱為道、真如、涅槃等。這一類的宗教是直接從形上學與宇宙論的觀念來證悟與宇宙同源的生命，認為人的生死是相應於宇宙的道化現象，死亡不是生命的本質，而是一種過程，最終還是要通向於與道和合的終極存有。這一類的宗教是將生命的神聖體驗納入到形而上的觀念系統，強調每個人都能相應於宇宙的靈性，展現出與道相合的永恆性與實踐性，肯定人性是來自於天命的價值實現，不需要天命的啟示，可以直接從自我生命主體來達到得道成仙與悟道成佛的圓滿境界。第二類的宗教形態，認為死亡僅是生命的自然規律，不必因死亡而恐懼痛苦，應致力於自我生命境界的證悟，仰賴自己力行的精神體驗來破除肉身的我執，解消了死亡業報的諸般煩惱。這一類的宗教極為重視個人主體生命的修道工夫或法門，認為修道才是擺脫人生痛苦與死亡的根本途徑❼。

---

❻蔡張敬玲譯，Bruce Milne，《認識基督教教義》（台北：桃園書房出版社，1992），頁 179。

❼楊玉輝，《道教人學研究》（北京：人民出版社，2004），頁 135。

不管是那一類的宗教形態，其對死亡的悲傷撫慰功能是一致的，是以宗教信仰的神聖體驗，協助人們提高自我的生命能量，來對治死亡所產生的不確定性與恐怖感，從痛苦與煩惱中超克出來，領悟到有限的血肉身體原本就具有著無限的超越可能，不管是上帝或道，都有助於人們從有限的存有中開創出永恆的生命證悟。任何的宗教必然都是以精神的超越向度，借助種種超自然的預設觀念與思想，協助人們從死亡的痛苦狀態或罪惡意識中獲得解脫與救濟❽。宗教信仰的發展始終是緊扣著人類的生命體驗而來，探求生命的存在與死亡的終極意義，將人從動物性的感官情緒中超拔出來，宣洩出遭遇死亡的悲傷情感，從內心信念的培育與養成，來疏導個人情欲的需求與衝動，領悟到生命存有的神聖性與不朽性。宗教對死亡的悲傷撫慰，不是外在形式的勸導與安慰，是直接訴諸於本心的宗教實踐與信仰情感，從死亡的有限中開展無限的體驗之路。

宗教對死亡的悲傷撫慰，不僅透過信仰的觀念，還仰仗著種種儀式的行為，以外化的物質形式與社會活動，將精神領域的抽象認知加以保存與展現出來，具體的傳達人與超自然靈感交接的神聖經驗，滿足人們宗教信仰下的敬畏感與依賴感，進而能達到人神合一或天人合一的和諧境界，領悟到人的生命也是類似宇宙運行的循環過程，跳脫出面對死亡時的種種悲傷情懷。儀式行為是延續著宗教信仰而來，將各個宗教對信仰的體驗，轉化成具有象徵性的程序化與規範化的行為體系，來完成信仰特定的使命與目的。儀式是源自於宗教體驗的象徵性與符號性的行為，其操作的歷程蘊藏著豐富的神聖信息與標記，可以帶動了人們在特殊的體驗下意識到存有的神聖秩序，化除種種知覺欲望的悲傷情緒，以及各種潛在的罪孽感與負疚感，以神聖的生命體驗來對治世俗的感官需求，在神聖秩序中安置了相應宇宙的生命位置，以淨化的心靈感受，產生出存有的穩定性與安全感。

宗教儀式的基本要素大約可以歸納為下列幾項：祈禱懺悔、音樂歌舞、生理控制、告誡傳教、誦念經典、作法施術、持戒奉行、宴會、祭祀等❾。一般的宗教儀式是將這些要素進行動態的組合，發展出各種不同組

❽吳洲，《中國宗教學概論》（台北：中華道統出版社，2001），頁8。
❾金澤，《宗教人類學導論》（北京：宗教文化出版社，2001），頁212。

合與組合順序的儀式結構，經由儀式程序性的進展，可以強化人們與神聖間的溝通與連繫，以超自然的密契經驗來更新生命的內涵，轉換死亡危機的焦慮與悲傷，增進存在的信心來穩定自我的情緒，承擔因死亡造成角色轉換的心理調適，可以防止人們自我折磨的種種傷害，以儀式的莊嚴與隆重，來化除亡者與生者的悲情與哀疚，所有參與儀式的人在共同的悼念中能夠相互安慰與勉勵。宗教面對死亡的儀式，是著重在生命內在體驗的象徵作用，協助亡者能坦然地面對著生命消逝的惆悵心理，更主要的目的是安撫生者增強繼續活下去的對應勇氣，可以在觀念的理解與感情的調適下，解消各種不穩定的衝突情境。

各個宗教都相當重視死亡的儀式活動，將宗教的信仰理念經由儀式的象徵形式來具體實踐，將生死觀念緊密地結合在行為的運作上，以具體的行為關懷來提昇人們整全的心性與倫理，能從悲傷與哀悼的情緒中釋放出來。比如當代基督教相當重視面對死亡的儀式性悲傷撫慰，推動各種與死亡有關的牧養關懷工作，以陪伴的禮儀來關懷與照顧臨終者，盡力完成臨終者未竟的心願，建立可以有尊嚴死去的環境，以及一同走過最後的善終歷程。也針對喪親者進行各種可以幫助靈性成長的事工，如經由祈禱與誦經的儀式，助其心靈的寧靜與安慰，或者經由身體的接觸與食物的給予，帶動出不用語言而能領悟到的關心，也可以經由餐敘來形成有如聖餐後的團契生活，傳達共同生活的意願來面對死亡的挑戰。這些宗教資源的儀式行為，可以跨越出阻隔的情感建立起靈性溝通的橋樑，在對上帝的感恩崇拜中，獲得上帝給予的勇氣與智慧，接受我不能改變的一切，以及改變我所能改變的一切，走出哀傷來迎接新的人生❿。

佛教也有不少化解死亡悲傷的撫慰儀式，關懷人們超脫死亡的終極安頓，是以具體的法門與儀式實踐，來指導人們滅除死亡的痛苦與悲傷，通向生命解脫的終極之路。佛教是針對人們求生避死的動物性本能，提出了種種了生脫死的修行方法，教導人們放棄對生命存在的執著與對死亡的抗拒，能夠在法門與儀式的引導下，坦然地面對死亡與接受死亡。佛教儀式

---

❿伍步鑾譯，Howard Clinebell，《牧養與輔導》（香港：基督教文藝出版社，1993），頁213。

對死亡的悲傷撫慰，主要在於教導人們各種了悟生死的方法，活著時要依八正道來眾善奉行與諸惡莫作，進而重視布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六波羅密的修持工夫，來超越死亡證得涅槃。若生時尚未證得涅槃，佛教還有方便的念佛法門與淨土法門，臨終者若能一心專念阿彌陀佛的佛號，能往生西方極樂世界繼續修持，也由此發展出臨終助念儀式，憑藉家屬或大眾的念佛之力，助其拔除一切罪業，往生佛國利益。佛教也重視懺悔的儀式，經由設壇、請聖、供養、禮誦等儀軌，來進行自我的至心懺悔，消除無盡的障礙與惡業，得以精進修行。家屬也可以為亡者舉行懺悔的超度法事，為亡者做念佛、誦經、拜懺、蒙山施食、放燄口等儀式，以佛力的超薦，使亡者往生佛國或轉生善道⓫。

宗教各種追悼或祭祀的禮儀，有助於自身與群體的生命重整，顯示出宗教儀式是一種類似戲劇化的象徵性表演，儀式中神靈下凡的附體、神壇與教堂的佈置、神像與法器的陳設、歌頌唄贊的應用、宗教音樂的使用、神話的誦讀與表演、教義的宣講、祝禱文的念誦、聖餐禮的進行等，都是用來強化參與者與終極實體間交通的神祕感與神聖感，展現儀式所煥發出來的信仰能量⓬。殯葬禮儀是與宗教禮儀相互結合的生活形式，在原始社會基於對靈魂觀念的認知下，在宗教儀式的活動中形成了各種殯葬禮儀，是人們社會角色轉換的重要過渡禮儀，以宗教信仰的力量來規範群體的情感與行為，經由儀式的權威約制力，發展出維繫與鞏固社會秩序的文化作用。

殯葬禮儀大致上是透過宗教的神聖理念產生聖化的行動，來完成生命從生到死的最後歷程，意識到人的生命形式將從人間世界復歸到靈魂世界，即是從一個世界移行至另一個世界的通過禮儀。在原始社會為了彰顯殯葬在通過禮儀中所具的意義，大多在儀式中有一定的手續，一方面為亡者辦理死亡世界的入境，一方面在葬禮舉行時為亡者祈福，象徵亡者可以合法地進入屬於亡者的世界⓭。這是環繞在靈魂觀念上開展出來的儀式活動，擴大了生命形式的有限範疇，以殯葬禮儀讓脫離肉體的靈魂，仍能回

⓫聖嚴法師，《念佛生淨土》（台北：法鼓文化公司，1997），頁43。
⓬呂大吉，《宗教學通論新編》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁439。
⓭劉其偉，《文化人類學》（台北：藝術家出版社，1991），頁205。

到最終的歸宿之地，用以化解肉體死亡的遺憾與悲哀，以靈魂不朽的觀念，深信生命在精神形態上得以永恆長存。

殯葬禮儀應包含臨終禮、喪禮、葬禮與葬後的祭禮，象徵靈魂從實有復歸於空無的整個歷程，是著重在迎送靈魂與安葬亡者的禮儀體系。臨終禮是瀕死前的禮儀，是亡者與生者最後交接的過程，是正面迎接死亡的儀式，臨終者無法阻擋死亡的降臨，只求能在子孫團聚中以無怨無悔的坦然心境安然逝去，將要喪親的生者也必須面對無可避免的死亡，意識到各種祈求諸神助佑的宗教行為也將有時而窮，最後還是要面對親人臨終前的彌留狀態，此時雖有無盡的不捨與哀情，也是無法抗拒死亡的到來，仍必須以堅定的意志與孝行來面對最後的關頭，執行各種臨終必備的禮儀，共同團聚在臨終者的身邊來面對最後氣息的斷絕。象徵生命要堅持到最終以善盡其生，這是做人的責任，喪親者也要在死亡儀式的參與過程中領悟到生命存有的意義，化解掉對死亡否定與抗拒的心理，能承受痛苦與遠離悲傷。

喪禮是指死後到安葬之間的禮儀，表面上是為亡者送行，是順利將亡者引導到另個世界的通過禮儀，實際上是為生者感情的需求制立的，是人們按照自己的信仰理念與生活習慣而設計的，來紓解人們面對死亡時複雜與矛盾的感情，傳達了對亡者靈魂愛戀與恐懼的夾雜情緒，從初終到安葬之間禮儀極為繁瑣，是以「事死如事生，事亡如事存」的原則來規劃禮儀，以規範化的喪事操作來教化人們，強化兩代之間的生活聯繫，以此提供社會性的感情樞紐，促進人際間的和諧治理⓮。喪禮儀式可以讓生者盡情地宣洩對亡者追悼與悲傷的情感，有一系列的哭泣、哀拜、稽顙與辟踊等傷痛的動作禮儀，傳達盡哀的心意與情緒，但是隨著禮儀程序的發展，可以節制或疏導悲情，避免因哀毀而傷生的過激行為，要從哭踊無數慢慢地轉移到哭踊有節，配合禮儀的進行來調節情感的變化，逐漸鬆解死亡時強烈的情感衝擊。

下葬是亡者遺體的最後告別，隨著棺木入於墳墓，連最後的身軀也不復存在了，象徵著真正復歸於無的生離死別。將棺木入穴也有諸多禮節，

⓮王夫子，《殯葬文化學——死亡文化的全方位解讀》（北京：中國社會出版社，1998），頁297。

如定向、暖坑、分金、安位、叫好、兜金、斗寶、掩土等，讓亡者得以入土為安，也象徵死亡喪事的告一段落，喪家最後返家，稱為回喪或回靈，從此，人與亡靈兩相別⓯。土葬與原始社會的靈魂信仰有關，將形骸回歸於地，使其魂氣得以歸天，安住在另個世界。火葬是隨著佛教的興起而逐漸流傳，改變了入土為安的觀念，相信遺體火化後，靈魂才能登遐升天。雖然人們對遺體的處理方式不同，不管是保留遺體或消滅遺體，追求的是靈魂的最終歸宿，人們雖然無法再親睹遺體，但是對亡者的追思懷念之情應是一致的，禮儀的重點在於安撫生者的悲傷情緒，解除各種因死亡所帶來的生存壓力，能重整自己的情感承續上一代的生存智慧，勇於面對人生的新挑戰。

葬後的祭禮，顯示出殯葬儀式不因下葬後而結束，仍以祭祀的禮儀來維持與亡者的精神相交，是基於對亡者的追思與懷念，仍過著居喪的守孝禮儀，或稱為終喪禮儀，是從下葬後返家的虞祭開始，迎亡者神主安位祭祀，接著舉行百日的卒哭祭，一周年的小祥祭，二周年的大祥祭，以及象徵三周年的禫祭，整個殯葬禮儀結束，喪家生活回歸正常。守喪也是一種表達對亡者哀悼之情的禮儀，稱為三年之禮，傳統社會要滿二十五月而畢，現今大多以滿周年來代表前後三年，可以合爐來結束喪期。居喪期間喪親者要在容體、哀哭、飲食、言語、衣服、居處等方面要做適度的調整，緩和哀傷情緒，最終得以恢復正常的生活，讓內在的哀戚得以適可而止⓰。由於喪親者悲傷的程度各自不同，此居喪禮儀不宜過度的形式化，應著重在祭禮的精神感通上，以生命的心靈體驗來教導自己承擔各種悲傷的壓力。

參、殯葬對臨終者的悲傷撫慰

死亡是人類永恆要面對的課題，任何的生命都是有始有終的線段存

⓯徐吉軍，《長江流域的喪葬》（湖北武漢：湖北教育出版社，2004），頁 103。
⓰陳華文，《喪葬史》（上海：上海文藝出版社，2007），頁 101。

在，海德格謂：「死亡是此在的最本己的可能性。」肯定死亡的無可逃避性與無可逾越性，是每個生命個體最本己的屬我性與不可替代性，從我自己的死來彰顯出我自己的在，理解到生命是向著死亡而存在，即是生命剛誕生時已承擔著去存在的死亡，顯示出任何生命都是向著終結而存在。死亡總有一天是會到來的，這是早就確定已知的，甚至是不可否認的事實，不必在死亡之前進行種種的掩蔽與閃躲，應該是本真的向死而在，把死亡這種最本己的可能性自己承擔起來，面對自己的死亡憑自己的良心自己選擇自己，自己籌劃自己，自己把自己的可能性開展出去⓱。這種勇於面對死亡的信心，除了靠自己的力量外，也可以仰賴宗教信仰的力量，對治死亡到來的焦慮與不安，能體認到自己生命死亡的本在與事實，接受死亡的無可逃避性。

死亡是每個人的義務，也是每個人的權利，面對死亡的臨終者不是被醫療與診治的客體，是堅持自我生命尊嚴與生活品質的主體，每個人都必然要成為面對死亡的臨終者，這與是否患有不治之症無關，終有醫生無法醫治的一天，只是到來的早晚而已。不要把臨終者視為是罹患無藥可治的絕症患者，也不要將臨終者視為將喪失身體機能的人，臨終者不是由醫生來判定死亡，而是自己歷經自己的死亡過程。臨終者不是被醫生所放棄而等待死亡的人，也不是因急救無效而不得不死的人，臨終者也可以不必靠現代高科技的醫療技術進入到半死不活的延生狀態。臨終者的面對死亡，不是由醫生外在的醫療權力來作主宰與決定，應該是具有生命主權與自主能力的人，其面對死亡時的生命尊嚴與權益，是不允許被忽視與剝削。臨終者是可以自己決定自己的生命品質，家屬與照顧者應重視臨終者的認知權、表達權、接受權、自主權與尊重權，不要把醫療品質放在科學技術上，應該放在人性關懷上⓲。

臨終者在面對死亡時更要講究自我的生命品質，雖然有限的肉體生命將要消逝，但是最終的歷程還是要以平坦與和諧的方式走過，必須在身體、心理與靈性等方面都能得到調適與轉化。在身體的生理方面，是需要

⓱段德智，《西方死亡哲學》（北京：北京大學出版社，2006），頁245。
⓲尉遲淦主編，《生死學概論》（台北：五南圖書出版公司，2000），頁98。

仰賴醫療技術與照顧者的協助，盡量在可以忍受的範圍內來減輕肉體上激烈的痛苦與折磨，將噁心、嘔吐與其他不舒服的症狀都能降低，在臨終過程中仍能維持較佳的生命品質。在心理與靈性方面，雖然也需要他人的協助，但是更重要的是自己生命的體驗與領悟，不必在他人的勸說下就能自覺與接納即將死亡的事實，以健康的心理來度過自己的餘生，真正地化解掉因憂慮與恐懼感形成的種種反覆無常的情緒，此時更需要的是靈性的寄託，確立自我存在的終極價值，體驗到自我生命存在的意義，最直接的方式是透過自己原有的信仰，在回顧自我的生命歷程中，體驗真善美的人生真諦，讓自己原有的怨恨與罪惡得到信仰的寬赦，以寧靜解脫的心態來面對寂滅後的永恆⓳。

雖然各個宗教對於靈性的詮釋與話語系統大不相同，但是對於人性生命的存有關懷是一致的，在於探討生命的本質與改善生活的品質，最大的核心關懷在於解決生死大事，教導人們破除各種生命形式的執著，以信仰的智慧跳脫出死亡的限制。臨終者應是各種信仰智慧的實踐者，不是到了臨終才需要宗教信仰，而是以宗教信仰來安然地度過臨終時刻。靈性是屬於宗教範疇，也屬於文化範疇，不是特定宗教信仰者才有面對死亡的靈性覺悟，沒有特定宗教信仰者，也可以在世俗的文化傳統中，領悟自我心靈的精神品質，追求靈性平安的生命安頓⓴。臨終者都必然是有文化的人，只是文化程度有高低之別，但是面對死亡的義務與權利是平等的，差別的是能否以文化的教養力量來滋潤自己的生命，這種教養包含宗教信仰與文化教育，是深入於自我生命本質的體驗，追求善生後的善終，能在精神上無恐懼與無牽掛的安詳死。

臨終者除了仰賴自我生命的覺知來撫慰靈性外，也需要他人適時的提供各種撫慰靈性的援助，幫助臨終者堅定自己的信仰來解除困擾與補償失落，這些協助者本身要有高度精密的溝通技巧，以靈活的觀察、傾聽與會談等方法，取得臨終者的信任與信心，能在靈性上適時的提供來解除其痛

⓳潘美惠，《面對死亡——臨終教牧關懷》（台南：教會公報出版社，1998），頁162。

⓴陳玉婷等譯，《安寧照顧——護理角色》（台北：五南圖書出版公司，2003），頁146。

苦與失落的感覺。這種靈性的援助，對有固定宗教信仰的臨終者較為容易，如基督徒可以在其他教徒的關懷與協助下，直接回到基督宗教的神學教牧中，獲得源源不絕的心靈能量，得到各種屬靈資源的照顧，或者經由神職人員的臨終禮儀，將自己的生命依靠在上帝永恆的聖手中得到安息。對沒有固定信仰的傳統社會的善男信女，雖然生時同時可以得到道教、佛教等法喜的滋潤，但是在臨終之際，較難獲得周遭親朋來自於信仰理念的支持與鼓勵，較多的是來自於宗教儀式的精神撫慰，透過各種法事或法會來強化神聖交接的因緣，在相應聖事的感召下直接撫慰臨終者的靈性。

基督宗教除了以信仰的觀念來引領教徒們接受上帝的愛外，也經由一些聖事儀式的輔助，透過聖禮的形式來協助基督徒堅定生命可以得到上帝的救助，興發出存有的勇氣來躍入死亡的未知領域。所謂聖事，是指產生聖寵的可感覺象徵儀式，是人得救的必要途徑，主要有七件聖事，即聖洗、堅振、告解、聖體、聖品、終傅、婚配等。如聖洗聖事是耶穌所定的洗禮，赦免人的原罪與本罪，是進入上主聖國的記號，一旦領洗了，就享有信友的權利與義務，歸屬教會的管轄，是得救最妥當的途徑。告解聖事是為赦免領洗以後所患的罪，是給心中悔改與坦白告罪的人，赦免罪惡。聖體聖事是彌撒典禮中所獻的餅酒，象徵耶穌的肉與血等，是作為人們靈魂的神糧，象徵可以復活與永生。這些聖事是一再地啟發人的生命是可以跨越死亡，走向與上主同在的永恆境界，到了生命的終點時可以仰賴終傅聖事，使臨終者能得聖寵，以得罪赦，有助於靈魂的永生㉑。

近年來佛教在發展上逐漸有將善男信女凝聚為教徒的趨勢，隨著教團勢力的不斷擴充，佛教徒能得到的精神資源也隨之倍增，能在各種佛法的接引下坦然地面對死亡。加上佛教的聖事禮儀也是極為豐富，其各種佛事活動早已深入於民間的生活習俗之中，如水陸法會，其全稱為「法界聖凡水陸普度大齋勝會」，是佛教最隆重的經懺法事，是要以佛法的無比威力，經由食施與法施等儀式，來救度水陸之處蒙受苦難的一切眾生。帶動人們以吃齋念佛、許願燒香、布施行善、追薦超度等方式來實踐信仰㉒。

㉑羅光，《天主教教義》（台北：輔仁大學出版社，1985），頁192～206。
㉒洪錦淳，《水陸法會儀軌》（台北：文津出版社，2006），頁268。

這些自我懺悔的儀式法門，有助於人們經由法事來領悟佛理，經由勝會的教法來了脫生死苦海。也可以幫助人們驅逐邪念與災厄，以淨化儀式來提昇自我的心靈與聖境。對臨終者來說，佛教可以從莊嚴的禮拜法場，協助其至誠的懺罪以消解宿世的冤業，是經由慣例的宗教行事，來感染佛法提昇我境，不必他人有心的教牧與關懷，就自然地在禮儀中達到離苦得樂的信仰踐履。

道教與民間信仰有關教義的弘法與傳播更不積極，較難將善男信女凝聚為教徒，缺乏規模龐大的教團組織，大多是個別式的宮觀或廟宇，以其儀式法會來招引信眾的燒香祭拜，專以儀式的消災解厄與懺悔祈福，來滿足民眾世俗性的利益需求。道教很少以高深的圓融教理來開導或啟示臨終者，最常見的還是以各種齋醮科儀來為人們舉行祈禳與開度的種種法事，著重在各種人神交通的儀軌來救度垂死的眾生，強化儀式度人濟物與立功贖罪等現世利益，讓罪者靈魂最終也能得到拔度升華。儀式帶有著無邊的神聖功能，可以將陽世與陰間無窮的災厄與罪咎皆能隨懺祈來蕩滌掉，有助於臨終的濟度，死後得以生天受福。佛教科儀著重在懺悔，道教科儀則著重在祈禳，重視的是對臨終者的祈求福佑與禳除災禍㉓，亡後則為死者開度遷拔，從儀式上對生人與亡者進行無微不至的關懷，滿足民眾的祭祀需求與信仰習俗。

以教徒為核心的宗教，較重視以信教者為主體的組織運作，有明確的關懷對象與運作方式，神職人員與教徒間依靠一定的制度與手段來進行聯繫，彼此有著強烈的信仰認同，發展出共同的行為規範與價值取向。這一類的宗教不只是群體性的組合，更重視組織的結構與制度的運用，自身就可以成為獨立性的社會系統㉔，其宗教禮儀不必與社會原有的禮儀系統相結合，可以依據其教義與信念來建立其獨特的組織約束機制，以此指導或限制其成員的行為與活動。如基督宗教有其自成系統的生命禮儀，是可以在任何社會中獨立存在，尤其是臨終禮儀與殯葬禮儀，是建立在對上帝的

㉓張澤洪，《道教齋醮符咒儀式》（四川成都：巴蜀書社，1999），頁263。
㉔戴康生、彭耀主編，《宗教社會學》（北京：社會科學文獻出版社，2000），頁112。

信仰發展而成的聖事活動，其中又以臨終禮儀最具特色，教徒臨終時有一系列的儀式，有聖禮、告解、聖餐、祈禱等終傅聖事，由神職人員為臨終者用祝聖過的聖油來敷擦，儀式結束後，臨終者會因聖餐後耶穌的身體與血液的呈現，相信能被引進到上帝的國度，能以獲得永生的期待來戰勝死亡。

以善男信女為核心的宗教，對於信教者的認定較為模糊，宗教組織與社會組織之間較無明確的區分，缺乏強而有力的組織約束權威，信眾與信眾之間可以依儀式而形成祭祀群體，但是彼此之間未必有組織規範與制度控制，而是回歸社會原有的禮儀運作系統。如佛教雖然是從印度傳播進來的宗教體系，但是長期地融入於中國的社會禮儀之中，已與本土文化緊密結合，發展出重社會參與的宗教形態，對信徒的宗教生活及其方式沒有一定的規範，無法形成較為普遍的宗教生活方式或者宗教對生活方式的普遍制約，信徒是否去寺院禮佛或參加宗教活動，自然沒有一定的規律，可以隨緣式的按照自己的生活習慣來安排自己的宗教生活㉕。當代隨著人間佛教的蓬勃發展，佛教積極融入於社會的生命禮儀之中，強調佛化家庭與佛禮生活，推動佛教自成系統的禮儀制度，最具特色的是與念佛結合而成的臨終助念禮儀。

臨終助念是近年來較受重視的佛教殯葬禮儀，發揮了佛教終極關懷與實踐的精神，重視生命臨終時靈魂接引的方法，教導臨終者能以持咒、念佛、禪定等修持工夫來和平安詳的面對死亡。周遭的親友也可以共同以念佛之力，來協助臨終者提起正念，能相應於佛菩薩的願力得以順利地往生佛國淨土。佛教強調助念是學佛修行的良好助緣，是自行化他的菩薩行，以助念來協助臨終者能就路返鄉，出離生死苦海。助念者貴在心誠，要上符諸佛悲愍眾生之心，下契凡夫福慧雙修之旨，能使臨終者易受感應，蒙得佛光攝受，早證菩提㉖。佛教在念佛的同時，也重視對臨終者的佛法開示，撫慰亡者能了悟人生無常，助其靈性能超越死亡獲得解脫，如解說助念目的、佛號意義、淨土快樂、往生方法等，引領臨終者能提起正念，放

㉕李向平，《佛教信仰與社會變遷》（北京：宗教文化出版社，2007），頁 103。
㉖信願法師，《生命的臨終關懷》（台中：本願山彌陀講堂，2005），頁 197。

下萬緣，能在一句句的佛號與法語中，增長自我靈性的善根，得以圓滿自在，證悟菩提。

道教與民間信仰等是源自本土的宗教，與社會禮俗的結合更為密切，宗教儀式與殯葬儀式幾乎是合而為一，很少會對信徒進行宗教生活的規範，完全由民眾依其固有的習俗來結合宗教儀式。道教與民間信仰沒有發展出特定的臨終禮儀，傳統習俗是延續儒釋道等禮儀綜合而成，比如台灣保留了壽終正寢的禮俗，為臨終者舉行拼廳、舖水舖與搬舖等禮儀，是指臨終者進入彌留狀態時，家屬要把神明廳打掃乾淨，放置水舖，在臨終者斷氣之前，要移舖到水舖上，因神明廳是家中最神聖的地方，在此嚥氣能受到神明與祖先的共同庇佑，能對臨終者產生心理安定的作用㉗。現代社會由於過度依賴醫療技術，大多無法在家中廳堂往生，必須送往急救而死在醫院，導致傳統臨終禮儀的瓦解，臨終者大多是在搶救無效後死亡，連最後的臨終時刻都不得安寧，遑論以臨終禮儀來做最後存有的撫慰。道教與民間信仰能否面對新時代的挑戰，投入與重建對臨終者的禮儀關懷，建構出新的一套臨終禮儀，教導人們學習如何陪伴臨終者的技術與方法，培養出祥和的心境來導引臨終者㉘。

肆、殯葬禮儀對喪親者的悲傷撫慰

將要面臨喪親的人，理想上是不該悲傷，應該建構出基於關愛的臨終陪伴，是要超越出個人的主觀情緒，形成當下靈性直觀的感情交流，能運用臨終時刻發展出最大親密連結的感情關懷，陪伴臨終者共享人生的最後旅程㉙。問題是有如此高度文化教養的喪親者是極為罕見，反而長期處在死亡禁忌的陰影下逃避死亡，以及不願意面對死亡，更難以接受至親走過

㉗李秀娥，《台灣傳統生命禮儀》（台中：晨星出版公司，2003），頁 128。

㉘胡因夢譯，Thich Nhat Hanh，《你可以不怕死》（台北：城邦文化公司，2003），頁 213。

㉙蔡昌雄譯，George S. Lair，《臨終諮商的藝術》（台北：心靈工坊文化公司，2007），頁 338。

臨終的死亡事實，此時喪親者可能比臨終者更害怕死亡，產生出更多恐懼臨終與恐懼死亡的焦慮，甚至造成存在危機的自我失落感，無法表達對臨終者至誠的最終關懷，也難以使自己從死亡的悲傷情緒中解放出來。臨終者的悲傷僅是一時的，喪親者的悲傷有可能是長時間的，因情感的不易調適陷入到生活失衡的危機之中，面對著各種沈重的壓力而難以復原。

喪親者的悲傷反應是各自不一的，比如對父母的喪亡與對子女的喪亡，在情感的哀悼上是不盡相同，現代人對子女的突然死亡在失落情緒上反而更強，又如喪妻者與喪夫者，在喪偶的壓力與失落情感上也是各自不同。影響喪親者的悲傷因素是極為複雜，比如涉及到雙方情感依附的程度，過度依賴亡者的喪親者較難適應，意外死亡也會增強失落情感，這些種種失落情感的反應，並不是自私或不適當的，那只是真實地呈現人的反應而已。問題是在現代社會因醫療技術的發達與壽命的提高，死亡已較少進入到現實的生活世界，顯然人們面對死亡的悲傷與喪慟已是越來越不普遍與頻繁，但是不意謂著喪親者的悲傷，是不正常的心理疾病，反而是一種有益而非病態的歷程[30]。喪親者的悲傷是一種自然的哀慟過程，可以經由哀悼的表達來化解內心的痛苦，接受親人死亡的事實，進而能適應與重組新的生活。

悲傷雖然是人類普世的現象，不宜處在極度與強烈的壓力情境下，產生令人不勝負荷的悲傷困境，一直處在高原性的痛苦階段，無法完成哀悼的過程，妨害了情緒的自我還原，此時是需要專業心理諮商人員的輔導與撫慰，或者透過宗教信仰的協助，為喪親者提供各種身心靈的關懷，經由宗教的信念與儀式，釋放出喪親者苦悶憂鬱的情緒，能從思念渴望與頹喪失落等過程中超越出來，諮商輔導人員比較偏重在身體與心理方面的協助，宗教則是側重在靈性方面屬靈資源的幫助，比如基督宗教可以在神學的啟示下，幫助喪親者從死亡情境中進行情緒的撤離，以信仰來填補情感的虛空，真正體會耶穌基督的愛與恩典，使死亡的毒鉤失去作用，可以因著基督的救贖，幫助喪親者得著聖靈所賜的智慧與信心，能依靠著主的恩

---

[30] 張靜玉等譯，Charles A. Corr 等，《死亡教育與輔導》（台北：洪葉文化公司，2004），頁260。

典繼續勇敢的活下去㉛。這一類的宗教是以信仰的終極關懷，來提升喪親者的自我靈性證悟。

近年來佛教也相當重視對喪親者的悲傷撫慰，以其佛法信仰來協助喪親者從死亡的悔恨與內疚中超越出來，在佛教生死智慧的引導下提供喪親者得以領悟生命的本質與真諦，理解到一切煩惱與恐懼實際上都是無明的愚痴，可以直接從痛苦的面對中追究生命的超越形式。佛教強調任何有形的物質都是隨著因緣變化而流轉生死，要能以諸行無常的體驗來穿透死亡的悲傷困境，這是一種精神性的情緒治療，是以靈性的形上指導來紓解人的各種心理情緒與壓力，是以內在覺性來超越出人體的腦部活動與感官知覺㉜，肯定宗教心性證悟是有助於人體情緒與健康的維護。佛教除了的修行的理念與法門，來幫助喪親者從自我的生命體驗來化解各種短暫因緣的焦慮煩惱，也與傳統喪禮進行儀式性的結合，在臨終助念與七七法事中，以為亡者的積德超生的儀式，具體地紓解喪親者的不安感與無力感，以堅定的信仰力量走過死亡的種種衝擊。

若非屬於病態性的嚴重悲傷，大多可以經由喪禮儀式來幫助喪親者走完悲傷哀慟的歷程。喪禮可以說是傳統社會撫慰喪親者宣洩悲傷的主要禮儀活動，經由長時間一道道儀節的設計與安排，不僅引導人們面對死亡與參與死亡的整套行為過程，更重視的是喪親者內心深處的情感體驗，是從自己親身的承受痛苦與忍受悲傷處來跨越過哀悼的歷程，達到宣洩情緒悲傷的效果，在儀式的進程下，也能逐漸地重新調節家庭關係，調適生活中新的角色功能。在傳統社會每一道儀節的內容，都有其設計的構思，每一道禮制的流傳，也必有其適應人們生活與調節情緒的作用㉝。這是長期生活經驗的智慧累積，引領人們克服喪親後各個悲傷階段進入到復原階段，是順應著人情調適而來的禮儀布局，讓喪親者在儀式進展中能獲得生命成長的寶貴經驗，以及面對死亡時能有著更成熟的心態與對應技能。

㉛潘美惠，《面對死亡——臨終教牧關懷》（台南：教會公報出版社，1998），頁 174。

㉜李孟浩譯，Daniel Goleman 主編，《情緒療癒》（台北：立緒文化公司，1998），頁 254。

㉝林素英，《古代生命禮儀中的生死觀》（台北：文津出版社，1997），頁 72。

傳統喪禮的每一個階段都有其特定的悲傷撫慰作用，來幫助喪親者度過面對死亡的憂傷時期，如初喪時期的招魂、易服、飯含、襲尸、沐浴等儀式，是對遺體進行初步的整理，確定亡者已不再復生，在悲痛的情緒中也得打起精神為亡者料理後事，以親近遺體與文飾遺體，表達喪親者對亡者身體的敬意與尊重，在親密的肢體接觸中來忘卻對死亡的恐懼，強化事死如事生的情感交流，象徵亡者靈魂也能乾乾淨淨與吃飽喝足地返回陰間㉞。此一階段是感情最為悲傷的時期，較容易產生激動與紊亂的悲傷情緒，因此要特別強調孝親的禮儀，迫使喪親者不能厭棄死亡的遺體，反而要盡力地為遺體進行裝扮，以盡人倫之情來傳達哀傷之意，將事生與事死的行為緊密地結合在一起，在心理上依舊認為亡者並沒有真正的離開人間，還能再盡孝親之行。這種禮儀具有移情作用，在忙於孝親的行動中，無暇顧及悲傷。

第二個階段是殮殯時期，是對亡者遺體進行棺殮，將遺體放入棺木，蓋上棺蓋封存，代表喪親者已不能直接再與遺體接觸，棺柩尚未移出安葬之前，稱為停殯，此時要發出報喪的文書，將死訊通知親朋好友，以利他們的奔喪與弔喪。所謂奔喪是指在外的子女得聞喪訊，直接奔回返家，道中哀至則哭，更要在靈前跪拜哭悼。所謂弔喪則是指其他的親朋好友聞得喪訊，到喪家弔唁亡者，以及安慰喪親者㉟。昔日傳統社會停殯時期常多達數月，現代社會縮短了停殯時間，少者數日，多者十數日，此一階段是擴大喪親者與外在社會網絡的聯結，經由親朋好友的感情支持，來降低悲傷的情緒，在人際間的迎送往來的過程中，也帶有著轉移悲傷的作用，將個己的喪親事件轉換為親友間的社會事件，必須符合層級有序的社會運作法則，這已不是喪親者的私事，而是親友間的公事，更要遵守人與人之間的倫理規範。

第三個階段是出殯與安葬時期，這是送棺柩上壙埋葬的禮儀，也象徵亡者靈魂真正的上路返鄉，從此生者與亡者兩相別，此時悲傷的情緒或許

㉞萬建忠，《中國歷代葬禮》（北京：北京圖書館出版社，1998），頁25。

㉟王計生主編，《事死如生——殯葬倫理與中國文化》（上海：百家出版社，2002），頁28。

會達到高峰，但是也可以因此而快速下降。棺柩安葬後，喪事大致上告一段落，接著是守孝期間，直到脫孝與除孝後，才算是真正結束殯葬禮儀，轉換為正常的生活㊱。喪事期間可以讓喪親者盡情地宣洩其悲傷，避免由於宣洩不足造成日後病態的憂鬱病症，同時也引導喪親者要適度的調整自己的情緒，不宜繼續停留在高度的悲傷反應中，應隨著喪事的結束而逐漸的鬆解，要能知有終止的有所調節，逐漸地進入到哀悼的緩和時期，進行自我身心平衡性的重整。安葬的儀式是悲傷情緒重要的轉折點，葬前與葬後在心態的調整上應有明顯的差異，葬後代表了走出葬前的高度悲傷，移轉為守喪期間的緩和哀悼期，此時悲傷的情緒要多所節制，要防制傷身毀性的後果。

宗教對喪親者的悲傷撫慰，大多還是配合殯葬禮儀來進行，協助喪親者能適度地將悲傷宣洩出來，進而藉助信仰儀式來逐步地醫治其憂傷的心靈，走出哀慟的悲傷期。這種宗教性的心靈輔導與醫治，不是獨立於殯葬禮儀之外來進行，最好的方式還是融入於喪禮之中，依循著喪禮的進程來放鬆喪親者的哀傷感情，比如基督宗教也相當重視喪葬禮儀對喪親者的教牧關懷，台灣天主教的喪禮有入殮禮、追思禮、出殯禮與埋葬遺體的墓穴祝聖等，教會為了使亡者的靈魂及早赴天主國度，製訂許多喪家當行的善功，即在喪禮中為亡者獻彌撒，誦《玫瑰經》、誦《煉獄禱文》、拜苦路、做補償、得大赦等，也允許喪親者在家中立亡者牌位並懸掛遺像，晨夕上香誦經祈禱。基督教的喪禮大致可分為入殮禮拜、告別禮拜與埋葬禮拜等三階段，基督教也重視對先人的掃墓與亡者年忌的追思禮拜，相信亡者的靈魂會回歸生命源頭上主家鄉，告別禮拜的主要目的在於安慰遺族，將一切行事歸榮耀於天父上主㊲。

佛教傳入中國後很快地就與傳統喪禮相結合，將誦經、祈禱與供養佛事等活動納入到殯葬禮儀之中，影響最大的是超度亡魂的七七齋，是從亡者往生日起到七七四十九天之內，喪家要舉行齋僧、誦經等法事，每七天

㊱石奕龍，《中國民俗通志喪葬志》（山東濟南：山東教育出版社，2005），頁371。

㊲董芳苑，《宗教信仰與安寧療護》（台北：長青文化公司，2001），頁 182～191。

一次共行七次。此儀式是根據佛教的輪迴觀而來，認為人死後在七七四十九天內，分七階段隨業力受生，亡者家屬要在這一段時間齋僧誦經，作種種功德來為亡者消彌惡業，則能投入良善之家受生㊳。此喪葬儀式雖然是為亡者修德造福，其作用在於安撫生者，暫時收拾悲傷心情，每日持齋茹素廣行眾善，將念佛功德迴向亡者，也可以福佑生者，有助於喪親者消除其罪惡感與慚愧感，在儀式的引領下得以清靜舒適。此一齋僧誦經為亡者消災祈福的七七法事的廣泛流傳，已不再是佛教專有的喪禮祭祀活動，已成為傳統社會固有的喪禮習俗，是生者對亡者必盡的送死祭祀禮儀，每逢七期，要著孝服備牲禮來祭祀亡者，也聘請僧道來做法事以超度亡者，也有助於喪親者在禮儀的開導下適度地紓解悲傷。

佛教為了追薦亡者與超度亡靈，也常在喪禮過程中舉行放焰口儀式，焰口是根據《救拔焰口餓鬼陀羅尼經》而舉行的施食惡鬼的法事，目的是為亡者度救一切沈淪於地獄的惡鬼，助其開喉進食，以無邊的功德助亡魂免罪消災，早日脫離苦海。此一儀式的目的，雖然是要超度亡者，也可以增添生者的功德與歲壽，獲得鬼神常來擁護而遇事吉祥㊴。佛教的種種追薦與超度法事，是將亡者與生者緊密結合形成命運共同體，生者在為亡者盡力於積德超生的種種功德，可以用來補償喪親的遺憾心理，在佛法無邊的體驗下，提供了喪親者的精神支撐力量，可以用來解前世的惡業與種後世的善因，在堅強的信仰理念下走過悲慟的哀傷時期。佛教的喪禮儀式，是在莊嚴與隆重的法場氣氛中，來滿足喪親者真摯的思親情感，安心地照著儀軌來傳達虔誠的敬意，在有序的禮儀中來減輕喪親者的心理負擔。

道教對喪親者的悲傷輔導，與佛教相類似，也是著重在喪禮的功德法事上，以各種法事儀軌來彌補喪親者未能盡孝的心理遺憾，以儀式來超度亡者祝其得以魂安，也能有助於喪親者獲得內心的寬慰。道教的水火煉度科儀是超度亡靈的主要法事，是指行儀法師以其真火與真水來交煉亡者的靈魂，使亡者得以拔度，達到以生度死的目的。道教的燈儀，是以燈作為主要法器，迎接上界神仙下降，引領亡魂出離地獄。道教的度橋科儀，是

㊳徐吉軍，《中國喪葬史》（江西南昌：江西高校出版社，1998），頁331。
㊴聖凱，《中國佛教漢傳禮儀》（北京：宗教文化出版社，2001），頁75。

用來引領亡魂度過仙橋，升登仙界。道教的解冤釋結科儀，是化解亡魂生前所結的冤仇，助其解脫牽纏，早日升登仙界。道教也有類似佛教放焰口的施食科儀，向各類孤魂惡鬼布施經過施法變化的法食等物，以超度亡魂㊵。這些科儀雖然都是用來超度亡者之靈，卻可以滿足喪親者事死如事生的孝心，追求生死兩相安的和諧環境，以儀式的圓滿來解消悲傷的情緒。

伍、殯葬對喪親者的後續撫慰

「後續關懷」或稱為「後續撫慰」，是對喪親者葬後心理情緒的繼續輔導與關懷撫慰，這種後續性對喪親者的服務與照顧，成為現代社會人性關懷的重要一環，對喪親者的悲傷撫慰不是止於對遺體的安葬，反而更要重視葬後的情緒調適問題，協助喪親者度過漫長的悲傷哀慟期。「後續關懷」是源自於醫療體系長期照護的理念，強調醫療保健後續性的關懷與服務，讓患者病後生活不致於孤立無助，還能盡量的保有生命的品質與尊嚴，提高其心理與靈性的支持照顧㊶。此後續關懷的服務理念，更應該延伸到對喪親者的悲傷撫慰，不只是照顧生理疾病患者，更要照顧無病喪親者的失落與悲慟等情緒，可以彰顯出現代社會人性關懷的積極面，不僅要落實對臨終者的善終服務，更要強化對喪親者更為貼切心靈的後續關懷。

傳統社會的殯葬禮儀早已有著後續撫慰的文化設計，關心喪親者悲哀情緒的宣洩，安排了葬後的喪居生活，時間的長短可以由喪親者依據其實際的需要來做調整。適應能力強的人，有的滿七或百日就可以合爐除孝來結束喪期，現今大多數的民眾選擇滿周年的對年儀式後進行合爐除孝來結束喪期，高度悲傷的喪親者可以居喪二十五月後才舉行做三年的合爐儀式㊷。這種喪期與居喪的禮儀安排，是針對喪親者悲傷的心理調適而設計

㊵陳耀庭，《道教禮儀》（北京：宗教文化出版社，2003），頁93～145。

㊶曾煥棠等，《台灣喪葬教育與考照》（台北：五南圖書出版公司，2007），頁203。

㊷周慶芳等，《台灣民間殯葬禮俗彙編》（高雄：復文圖書出版社，2006），頁282。

的，注意到人們悲傷的解組與重組的歷程，短者數月，長者一年或數年，才能重新過著正常的生活，此時可以經由特殊的喪居形式來進行不同等級的哀傷調適，如可以從喪服的調整來慢慢地脫離悲傷，也可以從飲食的自我節制中逐漸隨著情緒的恢復而回歸正常的樣態。這種居喪生活是喪親者經由禮儀來自我救濟，是一種自力性的後續撫慰方法，讓自己的身心狀況可以逐漸地達到內外一致的境地。

殯葬的悲傷撫慰也仰賴葬後的祭祀禮儀，即葬後喪親者與亡者的情感連繫只能仰賴各種祭祀活動。葬前的祭祀稱為「奠」，葬後的祭祀稱為「祭」，二者的祭祀作用是有所不同，「奠」是屬於喪禮的凶祭，「祭」則是葬後祀祖的吉祭，在情感的認同上是大不相同的，在奠禮時喪親者可以無顧忌地痛哭無數，盡情地宣洩悲傷，到了卒哭祭或稱百日祭，標誌著喪禮的生事已畢，進入到祭祖的鬼事之禮，哀悼的情緒也要隨之緩和，不能再隨時痛苦，改為早晚祭祀時盡情地哭，其他時間要有所節制。卒哭的百日祭後，主要還有一周年的小祥祭，二周年的大祥祭，以及除服的禫祭後，喪家的生活一切恢復正常，以後每逢亡者的忌日才舉行祭祀，以表示對亡者的思念㊸。葬後的祭祀禮儀，是建立在祖先崇拜的精神寄託上，一方面祈求亡魂轉為祖先得到永恆的歸宿與安息，一方面喪親者在卒哭禮儀後情緒得以逐漸暖和，進而祈求亡者能福佑後人。

祭禮可以說是喪禮的延續，是生命禮儀與宗教禮儀的結合，是以鬼神信仰的神聖力量，來強化喪親者不敢忘祖的親親之情，將人的生存之理延伸到與天地鬼神交際的感通上，在莊嚴的祭祀禮儀中滿足了喪親者重溫親情的心理需求，以及相應於宇宙和諧與永恆體驗的靈性需求，進而鞏固了社會互動的人間秩序與人倫關係，在和睦相處的生存環境中銷融了悲傷的情感。祭禮有助於家族的社會活動與集體的意識整合，在與祖先相交的精神體驗中，可以跨越出死亡所造成的心理鴻溝，彌平了心靈的空虛與不安，重建個體生命和諧的生存法則。祭禮不只表達對祖先的追思與懷念，更是克盡孝道的禮儀安排，從盡人事來擴大了聽天命的宗教情懷，延續了薪火傳遞的永恆生命，在代代相傳的聯結中，理解到死亡不是生命的結

㊸張捷夫，《喪葬史話》（台北：國家出版社，2003），頁52。

束，而是返本與開新，一方面回歸為祖先，一方面傳承出後代，每一代的生死不是終結的句號，而是生生不息的創造力量。

當代宗教團體關注到對喪親者後續撫慰的實際運作課題，重視葬後喪親者的悲傷調適歷程，如基督宗教相當重視這方面的教牧事工，隨時關懷喪親者憤怒、愧疚、焦慮、無助與罪惡感等情緒的波動，帶領喪親者親近上帝聖靈的力量與智慧，產生悲傷心靈的醫治效果，在讀經、禱告等儀式活動中，獲得宗教信仰屬靈資源的精神啟示，能從死亡的悲傷情境中完全撤離。這種透過宗教信仰力量來醫治因死亡所帶來的分離傷害，其所要解決的問題主要有五個課題：一、同意神讓這個人離去是對的。二、處理與這人過去的關係或尚未完成的事所引起的罪惡感。三、釋放與這個人的任何聯結。四、對付分離所帶來的痛苦。五、允許自己悲傷㊹。這五個課題顯示出，死亡會失去與所愛的人原有緊密連結的關係，產生出分離後的強烈破壞力，造成情感與心靈上的崩潰，當無法立即將連結關係釋放，將引發出深刻與嚴重的傷痛。

基督宗教是加強人與耶穌的靈性連結，來醫治因死亡的連結分離而造成的恐懼心理。首先，允許喪親者有誠實地表達哀痛情感的需要與權利，肯定每個人都可以自由地表達痛苦而沒有被責難的恐懼，當情緒找到出口發洩，在斷除生者與亡者的緊密連結後，積極地與耶穌的愛相連結，深信主能擔當我們的憂患與背負我們的痛苦，進而能放心地將亡者交給主，以信仰的能量來醫治了內心深處的情感創傷。基督宗教是透過與上帝同在的信仰，來化解因死亡所帶來的恐懼、痛苦與不知所措等狀況，讓喪親者能平安與尊嚴度過整個悲傷過程，在上帝的話語與聖靈的大能中，得到信仰資源的扶持與引導，可以經歷過苦難的火煉彰顯出人性的光輝。基督宗教對喪親者的後續撫慰，是著重在心理與靈性方面的關懷，重視喪親者失落情緒的疏導，進行較長時間的關心與陪伴，強化宗教信仰下的靈性體驗，領悟生命的意義開創出新的人生。

近年來佛教團體也重視對喪親者的後續撫慰，教導喪親者也要理解到

㊹鄧嘉宛譯，Charles H. Kraft，《深度創傷，深度醫治下》（台北：以琳書房，1997），頁 96。

生命本質的苦、空與無常，認識到面對死亡的悲痛也只是一時的生滅，應勇於面對與克服一切無常五蘊的病源，從各種無明造業的煩惱與欲望中超拔出來，進而追求永離生死輪迴的涅槃佛法。佛教對喪親者的後續撫慰，主要還是建立在對生命品質的輔導與支持，超越出因死亡所帶來肉體與精神的折磨，破除種種依附於死亡而來的欲望與感覺，除了仰賴佛法的護持，更要自力救濟，能從死亡的傷感中，產生出更深刻、更加細膩與更加超越的生命體驗㊺。因眾生的根器不同，對佛法的體驗各自有異，遂有種種法門來因應眾生的方便需求，較能使一般民眾接受的是懺悔法門，依賴一定的儀軌，來發露自己所造的惡業，在拜佛念咒的過程中，來達到懺悔滅罪的目的。這種經懺佛事是佛教後續撫慰運用最為普遍的方式，能以禮敬、懺悔等儀式來安定喪親者的妄心，進而能有所證悟。

道教、民間信仰等本土宗教對喪親者的後續撫慰，大多是集中在與祭禮結合的宗教法事上，是經由隆重莊嚴的祭祀，來表達對亡者的思念之情與盡孝之禮，在一次又一次的祭祀過程中，哀傷的情緒可以逐漸地撫平，到了最後三年禮成的禫祭，喪親者要收拾哀傷的情緒開始過著正常的日子。若情緒尚未平撫，也可以再舉行墓祭、祠祭與家祭等祭祀活動。所謂墓祭，是直接到墓地祭拜與追悼，來傳達對亡者的懷念之情。所謂祠祭，則是隆重的家族祭典，集合族人在家廟或宗祠舉行祭祖儀式，一般分成春秋兩季來舉行祭典。所謂家祭，是家庭在家中祭拜祖先亡靈的儀式，針對亡者的是忌日祭，是每年亡者逝世的當天舉行的祭典，傳達出一生永遠的追思與懷念。道教與民間信仰在祭祀禮儀中是有不少的禁忌規約等要求，是指導喪親者在有所為與有所不為的行為規範中，來恰當的傳達眷戀亡者的情感，促進陰陽兩界的平安與和諧。

對喪親者的後續撫慰不應侷限在宗教團體的教牧事工上，也不單是專業禮儀師、心理師、社工師等的職業工作，應是全民性的人性關懷與實踐，主動地與喪親者維持親密的人際關係，適時地提供身心靈等方面的安慰與協助，若有機緣成為陪伴者，更要盡力地協助喪親者釋放其悲傷的壓力。這是做為一個現代公民應該具備的文化涵養，不僅教導自己走出面對

㊺洪啟嵩，《全生教育》（台北：時報文化出版公司，1996），頁226。

死亡的心理創傷，也要協助周遭親友化解掉喪親的痛苦歷程。就理想來說，每一個人都可以是生命關懷人員與悲傷諮詢人員，但是實際上這是需要各種專業的訓練，要先克服自己面對死亡的禁忌心理，然後學習各種善終服務的技能，在現實生活中學以致用。在現代社會有如此生命自覺的人終究是少數，大多數的人們是在毫無心理準備下來面對喪親之痛，自己沒有能力從悲傷中走出，遑論去協助他人。

殯葬業與禮儀師是面對死亡的第一線處理人員，是長期與喪親者接觸與關懷的人，更需要學習後續撫慰的專業技能，不僅提供各種善終的禮儀服務，更應持續關懷喪親家庭與喪親者的悲傷情緒，至少可以提供喪親者有關死亡、失落與悲傷等系統性的訊息。若行有餘力，可以建立長期陪伴的友誼關係，適時地伸出援手來克服後續產生的喪親之痛。這樣的禮儀師更需要專業的涵養教育，覺知自身的社會公共角色，為喪親者適時地扮演著輔導者、陪伴者與協調者等角色，要具備有悲傷輔導的專業能力，為喪親者提供各種社會支持網絡，及時地給予心理輔導，或者轉介到專業的心理輔導人員或機構。禮儀師可以成為喪親家庭最好的陪伴者，陪伴他們共同走過人生的低潮時期，葬後仍可以提供各種後續服務。禮儀師也可以擔任喪親家庭的協調者，調和喪親家庭各種紛爭的壓力與衝突，避免引發出更多的悲傷情緒[46]。

對喪親者的後續撫慰還可以尋求一些專業性輔導團體或機構的協助，經由專業的心理諮商人員或受過專業訓練的志工人員等，來幫助喪親者從急性悲傷歷程中復原。這種悲傷醫療是一種專業的知識與技能 一般是由醫生、護士、心理師、社工師等透過個別或團體形式提供支持性服務，也可經由專業訓練的義工團體，或者是由有共同失喪經驗的人組成的自助團體，來互相協助，其對象是具有高危險群的喪親者，經過喪期後還適應不良的人，其重要的預測指標有四：一、在危機期間，喪親者很缺乏支持性社會網絡。二、社會支持網絡並非特別不足，但死亡情境極端創痛。三、與亡者有極端衝突的婚姻關係，極創痛的死亡情境，以及未被滿足的需

[46] 陳繼成、陳宇翔，《殯葬禮儀：理論與實務》（台北：五南圖書出版公司，2006），頁 171。

求。四、同時出現其他生存危機[47]。此時是需要各種輔導人員進行持續性的醫療與撫慰，來幫助喪親者完成走過死亡的哀悼任務。

陸、結　論

現代人們必然還是要重視以死亡為核心的信仰與禮儀體系，用以對治人們逃避死亡的留戀心態，以各種貼近生活的關懷儀式來擴展人們善終的生命情懷。殯葬禮儀面對死亡的各種關懷行為，在於增強人們信仰的理念與信心，跳脫出因死亡而帶來的痛苦與悲傷，專注於心靈境界的平安與和諧。宗教信仰與儀式都帶有著救贖或救度眾生的目的，著重在對生命本質的領悟與理解，超越出死亡的迫害來提升生活的品質，遠離死亡所帶來的無助感與沮喪感，強化人們對於疾病與死亡的自我調適能力。

殯葬能以其精神性的心靈治療，介入臨終者與喪親者的悲傷撫慰與後續撫慰等生存關懷，是以信仰的觀念與儀式來治療臨終者與喪親者受創至深的心靈，以神聖的終極力量從悲傷與痛苦中超越出來。對某些心理或精神性的疾病，宗教是可以扮演著醫療者的角色，可以在溫暖的存有關懷下來撫慰臨終者與喪親者的心靈，經由信仰的體驗來進行心理情緒的疏導，使喪親者能從孤獨自閉或心理壓抑等狀態中走出。

這種信仰的支撐力量是各個宗教宣教或弘法的主要宗旨，期求以靈性上的終極撫慰，來引領人們從臨終與喪親的困境中自我解放出來，以對死亡的領悟智慧來化除各種負面糾纏的悲傷情結，進而以信仰的堅定意志來鬆掉各種不必要的心理重擔。殯葬禮儀是可以輔助當代醫療體系的不足，從靈性的層面來滿足人們生存的需求，為飽受生理與心理折磨的人們，開創出一條自我醫治的精神之路。

[47] 李開敏等譯，J. William Worden，《悲傷輔導與悲傷治療》（台北：心理出版社，1995），頁64。

第十二章　殯葬的生命倫理

壹、前　言

「生命倫理」或「生命倫理學」是一個比較新的學術術語與學術領域，大約興起於 20 世紀 70 年代，是將生命現象與倫理學相結合的知識範疇，其所探討的主題，是追究人類甚至是動物等生命體，除了其生命成長的科學研究外，也關注到生命、生活與生存攸關的道德抉擇問題。認為人的生命現象除了涉及到生物學與醫學等自然科學範疇外，也涉及到哲學與宗教等人文學科的道德與倫理範疇，隨著當代科學技術的發達，導致人們可以改變或創造出新的生命現象，轉變了人們原有的生死觀念，比如不孕者可以採人工受精與體外受精，甚至是代理孕母的方式來傳宗接代，解決不少生的難題。同樣地，可以運用各種醫療技術與器械來延長生命繼續存活，除了讓垂死病人無法起死回生外，最少能拉長臨終時間，甚至昏迷或腦死之人，也可以靠呼吸器等科學技術處於長久的植物狀態，導致生與死之間產生出不少新的灰色地帶，人們不得不思考科技發達後所造成生命新的倫理存有課題。

「生命倫理」是探討人類生命存在的生老病死等層面的課題，早已是人類生命存有的倫理學範疇，只是當代隨著科技的高度發展，在巨大的社會變遷下衍生出不少昔日從未思考過的新課題，已有學者將這些課題歸類為五大基本問題與兩大任務，此五大基本問題為：一、我們如何因應這種史無前例的醫藥、技術和文化所帶來的道德困境？二、誰應該對新技術加以有效控制？三、醫療科技進步為人類所帶來的利益如何合理分配？四、人類有那些德行或特性最足以導引我們善用新技術？五、有那些制度、法律與規範足以管理不斷變化的道德型式？面對以上五大基本問題，學者提

出人類責無旁貸的兩大任務：一、向既有的科學與醫學訓練所教導的信念挑戰，這種信念認為作出好的醫療決策就等於作出好的道德決策。二、發展出一套處理新的道德難題的良方❶。學者們大多是偏重在醫學倫理學的立場，關注的是醫藥科技的權力問題，較忽略了傳統生命禮儀尤其是殯葬在生命倫理中所扮演的特殊角色。

科技再如何發達，依舊無法解決人類死亡的課題，或者死亡課題被科技解決了，卻可能因不死引發人類集體毀滅的末日到來。在人人終必死亡的前提下，殯葬在生命禮儀中的特殊地位是永遠無法被替代，傳統的殯葬禮儀不僅可以化解昔日生命倫理的課題，也可以幫助我們來對應因科技引發而出的新生命倫理課題。或者說，人們因科技進步而能獲得高齡化的利益，卻仍無法化解對死亡的恐懼與各種負面的心態，除了各種的法律與道德課題外，更要關懷人們面對精神存有的終極課題。生命倫理雖然有必要去面對與解決生物醫學科技引起的種種的難題與挑戰，必然要對現代科學技術下形成的基因工程、無性生殖、體外受精、優生、有限衛生資源的分配、對後代的義務、環境的衛生與汙染、人口控制、人工流程、安樂死、行為控制、人體實驗、器官移植等課題進行倫理學的討論❷。這些課題的討論頂多只能治標，產生國家政策或社會的集體倫理控制，卻無法從生命質量的根本處進行真正的治本工作。當人們依舊無法疏解自始至終的生死課題時，各種技術性的問題解決，都無法真正的提升存有的生命品質。

當代生命倫理學應將殯葬禮儀納入進來，作為最核心的研討課題，雖然殯葬禮儀沒有直接涉及到生物醫學技術的醫療行動層面，卻有著緊扣死亡事件而來人性與生命質量的關懷，是源自於傳統文化的哲學與宗教等倫理體驗而來，對人類生存與提升生活品質等有相當深層的體系性建構。殯葬禮儀是經過數千年生存經驗的累積與實踐而成，將生物的生命本能納入到社會集體性的制約與規範中，具有著整合群體的儀式作用與倫理功能，其背後有著豐富的哲學與宗教等文化理念與實踐動力，可以幫助人們從死

❶鈕則誠，〈生命倫理學〉，收入《生死學概論》（台北：五南圖書出版公司，2000），頁43。

❷邱仁宗，《生死之間——道德難題與生命倫理》（台北：台灣中華書局，1988），頁23。

亡的強力破壞與衝突中超拔出來，也能用來對治當代科技高度發展下所造成的種種價值疏離與扭曲觀念等生命病態現象。殯葬禮儀可以從消極性避免觸犯社會共有的倫理規範，進而能積極性致力於健康理性的道德行為與倫理實踐。重新思考如何從當代對死亡的負面思考與禁忌心態中超拔出來，重建社會和諧性的生命倫理體系。

貳、殯葬的倫理原則

殯葬本身就是一套社會集體共有的倫理規範體系，是面對死亡事件建構而成的道德律令與行為原則，要求人們在禮俗儀式的操作過程中能領悟自我的生命本質，進而帶動個人與群體間相互溝通的倫理秩序。殯葬的倫理規範，是從生死現象的生命意識入手，不僅關注個人生物性的生命本能，更從哲學與宗教的生命體驗，肯定人類精神性的終極存有價值，擴大了對生命存有的認知，重視物質與精神相互統合的生命機體。人類之所以與動物不同，就在於人文性的道德原則與行為規範，在追求具體生存利益的同時，也要顧及人性的價值實現與人類的永續發展，維繫社會理性與和諧的生存結構。不管科技如何進步與發達，人類的行為法則仍要遵守普遍的道德原理，來維護社會倫理秩序的共同利益。人類務必遵守的倫理規範，最被人們重視的有四群道德原則，內容為自律（autonomy）、無傷（nonmaleficence）、增益（beneficence）、公義（justice）等，是生命倫理學常被提到四群基本原則❸。

一、生命自律原則

所謂「自律原則」，是指行動者是本諸於自主自律的行為法則，在行為上有完全自主的權利與能力，卻不能只追求個人的利益與欲求，不能是

❸鈕則誠，〈生命倫理學〉，收入《生死學概論》（台北：五南圖書出版公司，2000），頁45。

本能的衝動，還具有著理性的自我約制與規範，跳脫出自利與自我欲求的私心，展現出與他人同情共感的公心公義❹。殯葬禮儀能從古至今普世流傳，與生命倫理的自律原則有密切的關係，是源起於人類生命共感下的生活儀節，此儀節不是外力強加於人的行為規範，是來自於人們面對死亡的自力性救濟活動，是從人與人之間的群性本能建構出互惠的生命禮儀，拋開對生死的好惡情緒，節制個人好生惡死的欲望，承擔起代代相傳的殯葬儀式，為長輩亡者執行死後的各種禮儀活動，傳衍家族綿延連續的命脈，強化生命繁衍的自律任務。殯葬禮儀雖然是為亡者身後事服務，卻是生者面對自我生命的自律行為，強化自身道德與倫理的責任，本之於人性的情感互動，建立起極為繁瑣的禮儀程序，這是發自於內心的真誠行動，是在精神意識的相互感通上，自願有始有終完成殯葬禮儀的全部歷程，以自律行為的實踐來通過死亡的關卡。

殯葬是同個社群自願與自發的行動，是集體社會化後的共同行為規範，不受他人控制性的限制，完全是自我自律而來的道德義務與倫理權利，願意按照約定俗成的禮俗制度來完成整套殯葬儀式。殯葬的社會性規範，是每個成員願意主動接受的權利與義務，是得到當事人的同意才能加諸於其身，否則成為侵犯他人權益的外在規範。當事人在執行殯葬流程時有相當高的自主權，可以完全依照現行的禮俗，也可以居於自身特殊的需求，在現行的禮俗上有所增減。殯葬雖然帶有集體性的規範作用，但不是一成不變的，整套禮儀流程同時存在著共相性與殊相性。所謂「共相性」，是指人們在共同的文化情感上，會遵循一定的共相來執行殯葬行為，展現出集體共有的文化形式。所謂「殊相性」，是指人們在執行儀式時可以強化自我主體性的操作行為，在從俗的過程中也可以有不同於俗的自發行為。

殯葬的自律原則是表現在對任何生命主體的同等尊重以及接受其任何自律的決定，包含對亡者臨終前自主權利的尊重，以及其周遭生者有權經由自主儀式來度過其情感的傷痛期。臨終者才是整個殯葬禮儀的核心所在，不應把禮儀的重心擺在死亡後的遺體處理，更要重視亡者臨終前生命

❹李瑞全，《儒家生命倫理學》（台北：鵝湖出版社，1999），頁34。

存有的各項權益，不能因其將要死亡而遭受種種剝奪。臨終者有權決定自己如何面對死亡的權益，這種自律權益是不允許被他人阻礙或制約，這應是當代相當重要的生命倫理課題，現代的醫療體系不能將臨終者視為是現代醫療技術的工具，甚至是失敗或不治的工具，在已無生機的情況下，還要進行各種急救手術確定無效後才能宣佈死亡。當代的醫療體系常以醫院與醫生的權益為核心，對於已救治無望的病人有的會提早放棄照顧的責任，或者在各種急救技術的搶救下，讓病者進入到半死不活的狀態遭受到不必要的折磨❺。臨終者不是醫療無法救治下的失敗品，應具有著面對死亡的自主權利與尊嚴。

每個臨終者可以不是因醫療無效而不得不面對死亡，應該將死亡視為是臨終者的基本權益，臨終者在身體上與心靈上常已有著面對死亡的準備，能在精神上消除對生的執著與對死的恐懼，體認到有限肉體終將消逝，理解死亡是生命自然演化的現象，能以寧靜安然的心境來面對死亡的到來。臨終者可以仰賴其一生中的各種文化教養與宗教信仰，以自我成長的自律力量化解各種負面的心理情緒，可以在臨終前仍能維持身心的整體平衡與和諧。家屬或其他臨終陪伴者，更要先處理好自己面對死亡時的情緒與態度，不宜將恐懼死亡的心理強加於臨終者的身上，這是需要先進行自律的道德涵養，學習好臨終陪伴的專業技能，重視瀕死者的生命尊嚴與權益，不要妨害或迫害臨終者自律的生命情境，雖然家屬也將面臨死亡的心理衝擊，但是不宜將這種悲傷情緒傳達給臨終者，還是要先對自己的悲傷情緒進行自律性的管理，轉換成臨終陪伴時的坦然心態，在相互的諒解中化解各種痛苦與悲傷的情緒，有助於臨終者自在地面對死亡的考驗。

喪親者是可以有悲傷與失落的反應，在面對親人的死亡時在身體與心理上都會有調適不良的現象，是需要透過殯葬禮儀的儀式設計，來引領家屬們來完成哀傷歷程。若臨終者與喪親者缺乏這種自律的調適能力，在現代社會還可以仰賴專業的心理諮商師，來幫助人們化解臨終恐懼與死亡焦慮，這種諮商實際上是幫助臨終者或喪親者提高自我的意識層次，瞭解生

❺尉遲淦，〈臨終關懷〉，收入《生死學概論》（台北：五南圖書出版公司，2000），頁95。

命最終極層次的成長內涵，在死亡的歷程中領悟生命的意義與價值。當代的殯葬禮儀應加強臨終陪伴的相關禮儀，關懷臨終者的病情，疏解其身心的痛苦，必要時可以引進信仰的力量來幫助其靈性的成長，領悟生命的有限性，在死亡中成就永恆的終極存有。同樣地也要加強殯葬禮儀對喪親者的悲傷撫慰功能，協助喪親者不要悲傷反應過度，也不要悲傷反應不足，導致不能在殯葬流程中完成悲傷歷程，造成心理的傷害無法癒合。殯葬禮儀應具有著哀悼的任務，能協助喪親者接受死亡的事實，建立起新的自我認同，重拾生命活力❻。

二、生命無傷原則

所謂「無傷原則」，或稱為「不傷害原則」，是延續著自律原則而來的防治性行為，要求行動者要避免產生出傷害風險的可能性，包含身心各方面所造成的損害與痛苦等，不能對任何人或物製造出罪惡與傷害。殯葬禮儀更重視這種無傷原則的倫理實踐，尤其是面對前面所述的臨終者與喪親者，無傷原則甚至比自律原則更為重要，在殯葬禮儀的過程中，不可讓所有參與的人受制於任何外在暴力的傷害或人格的損害。這一點在殯葬的臨終禮上更為重要，臨終者不僅生前其身心不能受到傷害，死後遺體更不能遭受各種粗暴的對待。不能將臨終者視為是將是無生命的物，此認知是最為重要的，死亡並不意謂生命的結束，臨終者不能因將要死亡或死亡而喪失其人格應有禮敬與尊重，更不能遭受到任何傲慢無禮的強暴傷害。臨終者的生命也是神聖而不可侵犯的存在，任何非出於臨終者自我意願的行動，都可能對臨終者造成傷害的風險。

當代的殯葬禮儀已很難落實傳統社會壽終正寢的臨終儀式，臨終者能否依其意願回到家中執行最後的臨終禮儀，讓家人能團圓在瀕死親人的身邊，見最後一面與最後訣別，使其能死得其所與死得其時呢？答案是殘酷的否定，根據現有的法律規定死亡必須經由醫療體系的認定，由醫院與醫生開立死亡證明，醫療體系則要求死亡必須經過醫療程序的認定，在醫療

❻胡文郁等，《臨終關懷與實務》（台北：國立空中大學，2005），頁261。

程序中必須是急救無效才能宣布死亡，既使是在家中病危者，最後還是要緊急地送往醫院的急救室，接受最後生死關卡的搶救，必須經過心臟按摩、氣管內管充氣、心臟電擊等心肺復甦術後，才能宣佈死亡。現代人不僅不能如願地在家中壽終正寢與自然往生，還要在醫院忍受醫療技術最後的強烈摧殘。2000 年 6 月 7 日公布的《安寧緩和醫療條例》，是從法律面來解決此醫療困境，尊重與保障臨終者的生命自主權，可以簽署臨終時不必搶救的意願書，要求在家中安詳逝世❼。問題是未簽署意願書的臨終者，就無法獲得臨終無傷的倫理對待嗎？不能要求生命最後片刻不必搶救的權益嗎？不能要求在家中自然往生嗎？

這些問題實際上牽涉到當代人們對生命的認知態度，由於過度依賴醫療技術來救治與延長生命，導致反被醫療技術所支配與宰制，忽略了生命存有的「自然權」，即自然生與自然死的權利，執著於物化的身體，只想無所不用其極地利用醫療技術來拖延死亡，靠高科技的儀器與藥物將生命延長到自然的極限，誤以為人定勝天能改變自然法則，要等到確定回天乏術後才肯無奈地勉強放棄，導致身體成為高科技醫術下的犧牲品，都是絕症或不治而死，不再是生命老化的自然死亡，在臨終時還要讓身體處在高度的痛苦與風險之中，無法平靜與坦然地面對死亡。醫療科技確實能挽救生命與延長存活時間，但是大量地運用科技，不見得對臨終者有益，不必盡一切所能來進行無效治療，用以證明醫生已盡力了還是難以回天，讓臨終者處在更大的醫療風險之中，剝奪了其平靜死亡的權益。所謂無效醫療，是指不太可能達到醫療目的的技術治療，不僅無法避免死亡，還可能造成傷害，或是增加無謂的痛苦❽。

殯葬禮儀不僅是要讓臨終者在身心方面能不受傷害而安詳死亡，也要讓喪親者在面對死亡衝擊時能無傷地安然度過，能早日走出死亡與悲傷的陰影。殯葬禮儀不是用來強化喪親者內心的悲痛，而是經由儀式的引導來化解各種內疚感與罪惡感，扶持喪親者超越出孤寂、無助與沮喪等心態得

---

❼鄭志明，《宗教的生命關懷》（台北：大元書局，2006），頁 86。

❽Thomas A. Preston，施貞夙譯，《最終的勝利——安頓生命的最後歸宿》（台北：天下生活出版公司，2001），頁 98。

到終極的生命體驗。對喪親者來說，無傷的倫理原則更為重要，在殯葬期間要減少各種有形或無形的傷害行為，避免造成各種顯性與隱性的傷害。死亡必然會帶來種種情感的傷害，殯葬禮儀就是要幫助人們把悲傷的情緒完全宣洩出來，比如初終禮儀允許喪親者激烈地擊胸傷心而哭，也允許見景生情而大哭，這種極度痛楚的宣洩才合乎身心健康之道，但是這種深沈的哀傷不宜持續太久，殮殯之後要經由儀式的引導逐漸有所調整與轉化，雖然可以悲從中而哭泣，卻必須有所節制，適度則止。殯葬禮儀就是要把死亡所帶來的傷害降到最低，經由適度的心理調適而能恢復正常生活。

應全面檢討傳統殯葬各個儀節是否有違背無傷的倫理原則，不合人性需求的禮俗是否會隨著時代的變遷而被淘汰呢？答案是肯定的，比如商代以前的人殉與人祭，是原始文化的遺留，是不符合無傷的倫理原則，到了周代人祭現象已絕跡，人殉現象由盛轉衰❾。春秋時代已用人俑與明器來代替真實的人與器物，已有無傷原則的體認與實踐，重視每一個體不可侵犯的生存權利，改以陶俑、木俑等代替之。明代統治者以妃嬪殉葬，這種殉節是政治權力的誤用，是違背無傷原則自然會被時代淘汰，就如人俑與明器的殉葬制度，清代以後也已不傳。由於傳統社會是以男性為中心，強調男尊女卑，形成了男女有別的家族權威模式，男性的地位遠高於女性，雙方不是對等的關係，因權力結構不同導致女性在殯葬禮儀的地位常遭受扭曲，以致造成身心的傷害❿。當代有必要從男女平權的觀念，重新檢討殯葬禮儀中不合時宜的禮節，讓女性與男性擁有平權的儀式地位。

三、生命增益原則

所謂「增益原則」，是在消極性的「無傷原則」下，產生出較為積極性的造福行動，尊重他人必須而且重要的利益，完成促進他人幸福或有利的善事，是道德的強制性轉為主動的利他行為。殯葬禮儀很明顯是一套利己與利他的行動與制度，從尊重個人的生命權益，擴充到家庭與社會整體

❾張捷夫，《喪葬史話》（台北：國家出版社，2003），頁35。
❿鄭志明，《殯葬文化學》（台北：國立空中大學，2007），頁110。

和諧的生存利益。殯葬禮儀是一種具有增益作用的禮儀制度，重視個體與群體間的生命互動作用，肯定每個人的生命都可以在儀式中得到滋潤與安頓，不僅自我的權益不被侵犯，還能擴充生命體驗的無限光輝，進而可以獲得精神與物質相互統合的幸福生活。殯葬禮儀是用來造福個體與群體的生活需求，完成從生至死的生命歷程，使亡者能經由死亡儀式回歸其靈性源頭，獲得永久的精神寄託。生者則能由儀式跳脫出死亡的陰影與限制，肯定自己生命存有的積極作用，完成上一代教誨的志業與使命，也將這些志業與使命傳遞給下一代，領悟到生命不只是血緣傳承，還有文化的傳承。

臨終者面對死亡關卡，雖然物質性的身體逐漸地衰敗而亡，但是精神性的心靈可以相應於天地的生成原理而永恆常存。哲學與宗教對臨終者的啟示，大多是著重在精神層次的心靈增益上，將對生命的形上理解注入到儀式的操作之中，臨終禮面對不是將死的肉身，而是將進入到家族神聖共感的靈性世界，體驗到生與死不是形式的斷裂，是內涵的無限連續，是經由死亡將縱貫的家族進行更緊密的統合。此時臨終者需要的不是外在肉體的醫療，應著重在內在靈性的擴充與增益，人們應該協助臨終者開創自我的生命品質與靈性成長，進行充滿愛與寬恕的心靈聯絡活動，這是所有宗教主要的信仰核心，當愛是全然無私與豐沛時，就能展現出自我超越的生命之光，體悟到自我身心奉獻的終極靈性。這種生命體驗的愛，是一種當下的靈性直觀，是將能知、所知與知識等三者能力合一，直接超越個體將自己交付給至高的愛，接納愛成為生命存有的基底，以及終極返歸的家園⓫。

殯葬中的亡者遺體雖然不再有主體的意識活動，但是生命的超越感知尚未完全消失，臨終者需要靈性的照顧，初亡者更需要靈性的照顧，增益其超越的永恆生命。亡者的遺體已無法透過身體來表達其各種感受，可是靈性與愛是超越肉體，此時人們要稟持著事死如生的態度與行為，以自我生命的關愛傳達對亡者的懷念與報恩之情，延長事奉親者的情意。人們面對遺體不敢疏忽，以不辱其身與不羞其親的心靈感念，來顯揚亡者靈性的

⓫George S. Lair，蔡昌雄譯，《臨終諮商的藝術》（台北：心靈工坊文化公司，2007），頁330。

不朽。殯葬禮儀的每項儀節都宛如亡者親臨所在，絲毫不敢馬虎或疏忽，彼此間仍可經由儀式進行親情的聯繫，將生命擴充到人與鬼神感通的境界之中，這是以宗教的信仰感情來擴大了對亡者的敬重，強化彼此間的精神聯結與心靈感應，理解到生命不因死亡而滅絕，反而在精神上可以生生不已與源源不絕，顯示殯葬禮儀帶有著增益原則的倫理行為，將生者與亡者在情感上擴大了其血脈相連的命脈。

喪親者不是被迫與無奈的舉辦殯葬禮儀，所有的禮儀不是只為了亡者，同時也要關懷生者，增益喪親者的生存利益。喪親者面對死亡的哀痛，是比亡者更長久些，更需要強化靈性的存有體驗，認清死亡已是無可挽回的既成事實，各種紊亂的悲傷情緒，可以經由繁瑣細緻的儀節安排來逐漸緩和與消解，不僅符合無傷原則，還要達到增益原則，能宣洩悲傷促進身心健康。殯葬禮儀實際上是針對生者需求而規劃設計的，是基於增益原則，有助於喪家在生活上能逐漸調適平衡，恢復到平常的生活狀態。喪期的長短要恰到好處，顯示送死的哀痛要知有所終，在心理重新調整下展現出無窮的生機，這種生機往往是透過宗教性的祭祀活動來完成，在祭神如神在的感通下，生者可以時常地與亡者的鬼神相交接，可以長期性表達其追思懷念之情，意識到祖先的靈性是長相左右，甚至會福佑子孫，增益生者們避禍求福的生存需求。

殯葬不僅能增益喪家生存的倫理需求，也能增益家族與社會和諧的生存情境，強化社會人際互動的交際法則，是從家庭的親親之情擴展到國家的尊尊之道，顯示家庭的殯葬禮儀不僅能維持子嗣的薪盡火傳，也能由家族的穩定帶動出社會的持續發展，在生命主體的相互確認下可以有助於社會組織的和諧建構，將個人道德的增益原則擴展到社會倫理的運作法則上，從亡者與生者精神上的人性安頓擴散到全民的生活德行上，要求在行動上不僅要光宗耀祖，還要增益一切有情眾生，以類似宗教的博愛精神，來協助黎民百姓生存秩序的總體和諧。殯葬禮儀是有著強烈宗教化的倫理情感，是從個人生命的靈性體驗提升群體生命的價值感通上，從小我的生死會通到大我的生滅上，關懷人類永續發展的生存之道，以增益原則的倫理實踐，能在殯葬禮儀秩序性的儀式引導下，在社會生活中實現永恆的存有之理。

四、生命公義原則

所謂「公義原則」，是較為社會性的道德與倫理原則，重視社會人際間同等對待的互動關係，肯定每個人的公平與均等機會，消除掉各種不公平與不均等的差別待遇，或者為弱勢者提供較為優勢的待遇，以提升到同等對待的地位，展現出大公無私的行為。殯葬禮儀是社會集體傳承的倫理規範，是對應社會需求發展出程序化與系統化的制度，是有助於社群活動行為與集體意識的整合，是需要以公義原則來進行倫理整合。殯葬的公義原則，不是用來同等群眾的所有物質條件，不是要求殯葬的外在規模要齊一，不可能大家所得到的物質條件是平等的，但是不管貧富貴賤其所面對死亡的機率是均等的，其整個殯葬流程雖然規模大小不一，但是程序基本上還是均等，儀式撫慰功能的效益也是公平的。所謂公義原則不是要求物質條件的齊一，是從人性的善惡來實踐公心公義，肯定從人性的道德規範來說，殯葬的社會功能是符合公義的需求。

社會的殯葬禮儀是有一定的程序，卻因眾人不同的經濟條件允許各自有不一的規模。殯葬禮儀從原始社會以來早就存在著階級性的差異，周代的禮制更詳細規定從天子到士等不同階級，在葬俗、喪禮、墓地、棺槨與隨葬品等都各自有詳細的規定。殯葬禮儀原本就存在貴賤有別與貧富不均的現象，導致墓式有大小、隨葬品有豐儉、儀式有繁簡、守喪時間有長短等差異現象，顯示社會在階級上原本就是不平等⓬。政治與經濟的差異，是社會階級形成的主要因素，是無法齊平的，其中無所謂公義原則，這個社會原本就是尊卑有等與親疏有別，殯葬在規模上是有明顯的階級區分，但是在儀式程序上可以說是同禮等待，貧富貴賤的禮儀規範是公平而均等的，不能說富貴者就可以不守殯葬禮儀，或者說貧賤者因經濟條件不足就可以不守殯葬禮儀。就禮儀本身的規範，是符合同等的公義原則，不管天子或庶民都必須依循殯葬禮儀的程序而行，這是公平且均等的行為規範。

公義原則也須應用到臨終者的末期照顧上，因經濟條件不同在物質的

⓬陳華文，《喪葬史》（上海：上海文藝出版社，1999），頁62。

享受上是有等級的不同，但是在醫療照顧上應是同等，都要關心其生活品質，助其能安詳的善終，任何臨終者都能獲得身體、心理與靈性的全人照顧，追求身體的安適感、心理的幸福感與靈性的自在感，能滿足地活到最後一刻有平安尊嚴的死亡，這是每個人應得到的基本權益。當代在醫療資源的運用上，是相當重視公平的健康照顧系統，要求每個人應對醫療照顧有平等接觸權，建立起在醫療照顧上的機會平等原則，即每個人都有權平等分享所有的健康照顧資源⓭。臨終者經歷從生到死的過程在醫療照顧上更需要公義的倫理原則，尤其是在心理與靈性上需要獲得更多的協助，雖然身體逐漸喪失活動力，不必積極的有效醫療，但是免於疼痛的醫療處置還是必須的，儘量讓臨終者能處在安全與合適的環境之中，家屬也能團圓地聚集在身邊，進行心靈上的情感交流，或許不必有太多語言上的接觸，卻能有彼此真誠深度的感動。

殯葬從業人員在對亡者遺體的服務更要講究公義原則，仍應把亡者視為是有精神生命的人，在送終初喪、入殮成服、出殯安葬、做七祭祀等活動中，都要保持事亡如事存的服務態度。亡者是殯葬禮儀最為核心的主體，雖然沒有知覺任人擺布，但是沒有人可以怠慢他，更不能視為是沒有利益的廢棄物，不是將遺體土葬或火化就可以大功告成，更要在整個行程儀式中能符合人性尊嚴的道德要求。殯葬從業人員、喪家與亡者等關係是存在著公義的倫理原則，不管經濟利益的多寡，都必須全心全意地服務盡責，讓逝者安於斯，生者能無所遺憾，妥善地處理亡者與生者之間各種人際互動的關係，維護亡者與生者的正當利益與社會公共利益。殯葬從業人員不僅追求自身的職業利潤，更要以真誠的服務精神來帶動良好的社會風氣，協助人們遵守道德規範，展現出具有社會公德作用的殯葬倫理⓮。

殯葬實際上已是社會公德性的倫理活動，反映出社會整體的生存利益，不允許個人或殯葬業者任意破壞或惡化其運作體系，公義原則是全民應共同遵守的倫理規範，殯葬的規模雖然避免不了階級性的差異，但是殯

⓭Ezekiel J. Emanuel，柳麗珍譯，《臨終之醫療倫理》（台北：五南圖書出版公司，1999），頁111。

⓮何兆珉、陳瑞芳，《殯葬倫理學》（北京：中國社會出版社，2004），頁104。

葬的禮義教化功能是全民共享，不僅要善待亡者，也要能撫慰生者，引導人們的行為方向能符合普遍意義的道德法則，且能重視生存的正義原則，以平等合理的行為來實踐殯葬禮儀的文化教養。殯葬應著重在提高亡者與生者的權利、價值與尊嚴，符合人道主義的道德規範，促進講人道、行善事與獻愛心的文化活動，也重視自然環境的整體有效運用，提供後代子孫生存環境的長遠利益。殯葬在環境資源的利用上，應著重在生態平衡與資源再生上，追求可永續經營與發展，不能只考慮到眼前或少數人的利益，避免無節制或過度消耗自然資源，應努力地解決生態環境的惡化問題，追求人類的利益與自然發展規律的相互協調。

參、殯葬在生命倫理上的擴充

殯葬有關生命倫理的課題，除了人與人之間的道德觀念與行為實踐外，更與靈魂的宗教信仰是緊密相聯，不僅關注有形的肉體生命，也重視精神性的靈性生命，在靈魂不滅的觀念下拉長了生命倫理的文化內涵，擴及到人與無形鬼神之間的神聖對應關係。死亡雖然是物質性肉體的結束，卻開啟了靈性的生命連結，經由宗教信仰與祭祀儀式充實了殯葬的倫理關係，強調生者與亡者間的人際互動關係，生者不因亡者的逝世而切斷了彼此的事養親情，仍稟持著事死如事生的敬愛原則，除了致力於為亡者料理後事的喪禮外，還有綿延不絕的祭禮活動，在人與鬼神的祭祀行為中強化生者與亡者的生命聯繫，亡者在家庭中的地位不因死亡而結束，轉以鬼神的方式在祭祀中擴大其存有的價值，延長二者的倫理對應關係，不僅生者終身不敢忘親，亡者也能與子孫長相左右進而福佑後人。這種超越性的生命倫理將道德原則依附在宗教的信仰情境之中，強化彼此間精神感通的昇華情感，在莊嚴隆重的祭祀過程中，象徵亡者的靈性生命不因死亡而消逝。

祭祀儀式是古老的宗教行為，殯葬祭禮原本就屬於人與鬼神精神相交的宗教範疇，源自於祭祀人鬼的祖先崇拜，肯定死亡後人的靈性沒有消失，依舊與子孫有著親疏有等與尊卑有序的倫理對應關係，經由祭祀儀式

來進行親情的維繫與孝道的延續，有助於強化血緣親族的和睦相處與和諧共榮，其主要作用有二：一、具有安頓亡者鬼神魂魄的功能：將人生前的魂魄轉化為死後的鬼神，仍可與子孫長相左右，接受享食的供養，不致於因乏人祭祀而淪為厲鬼，也能以其降禍授福的靈力來護持子孫。二、具有慰藉生者思慕懸念的功能：將人生前的敬養轉化為死後的敬享，生者的倫理責任不因死亡而減弱，反而在祭祀中強化彼此心靈相契的能量，在舉手投足之間真情流露出敬親聽命的和順行為，在儀式中可以重溫親情的聯繫，重新貞定生命的尊嚴，確認親情不因死亡而消滅，生命的意義不因死亡而絕裂⓯。

殯葬的生命倫理是從喪禮延續到祭禮，顯示出宗教信仰在禮俗活動中特有的神聖地位，還是要經由禮事鬼神來確立養生送死的倫理秩序。這種宗教信仰是與人文社會緊密結合，是以勤事鬼神的宗教行為來維繫人倫的教化工作，祭祀儀式是深入於生活的倫理運作之中。後代佛教與道教的崛起，仍依附在傳統原始宗教的殯葬祭典活動之中，以更為崇隆的禮儀模式與科儀法事，來滿足民眾崇祀宗祖與祭祀鬼神的宗教需求，進而深厚生者與亡者親情相交的倫理秩序。佛教是外來的宗教，其生命與倫理等觀念原本是不同於中國本土的宗教與禮制，卻能深植於民間殯葬的祭祀禮儀之中，將佛教的生命與倫理觀念落實在現實生活，教導人們領悟生命的本質，建構出穿透生死的豁達人生態度，能在面對死亡時放下一切我執，亡後家屬們可以經由各種度亡超薦儀式來為亡者造福，如在民間廣為流行的七七齋，認為亡後七七共四十九天之內有轉世的生緣，每逢第七天的忌日若能為亡者舉行追薦道場則能消災彌罪，改變與化解亡者的遺業，助其有較佳的投生去處，滿足民眾超度亡者的孝心，同時也有為生者祈福的作用。

佛教擴大了人們對生命內涵的理解，認為生死是無盡的輪迴，面對著無常的苦難歷程，沈浮於生老病死的無邊虛幻，同時也受到業報的牽引不斷地在六道間生死流轉，佛教是要教導人們經由精進修行，滅盡一切煩

⓯林素英，《古代祭禮中之政教觀——以《禮記》成書前為論》（台北：文津出版社，1997），頁215。

惱、欲望與生死輪迴，證得熄滅生死輪迴諸苦的涅槃境界。佛教的生命倫理主要著重在化解世人對此身與此生的執著，以對人生實相與生命本質的領悟，坦然地面對死亡追求寧靜的善終。佛教雖然重視個人了生脫死的生命修持，但是傳入中國後積極地與家庭、社會等倫理的結合，肯定事奉父母等人倫課題，配合傳統倫理的道德原則，要求回報父母的孕育之恩，把修道與行孝結合在一起，不僅生前要事親至孝，死後還要為父母設齋造福，為亡者免除地獄之苦，進而能超生天界或轉生淨土，這是死亡後的倫理服務，以儀式的積功累德來為亡者贖罪。佛教進入中國後有明顯的入世特徵，融入到家庭與社會倫理之中，重視祖先與子孫在生命禍福的傳承與延續的倫理原則⓰。

佛教與殯葬祭禮結合後，造成傳統社會生死觀念的深刻變化，主要有二大觀念的轉變，一、從死後不可復生的觀念發展出可再生的思想。二、死後歸宿從固定不變的觀念衍化為去無所定的思想。在以上的兩種觀念下，人們不僅接納佛教的精神教化，更要求廣修佛事以換取來生的解脫，開啟了子孫為先人亡親造福的倫理風氣，造成傳統的殯葬祭祀禮儀有著更宗教化的發展趨勢⓱。這種為祖先追福的方法極為多樣，有造像、寫經、修齋、度僧、行七等，經由佛教的種種科儀法事，祈求佛力的顯現與救助，幫助死後的祖先能增補功德來離苦得樂。這種造福的祭祀活動，反映出民眾慎終追遠與報本返始的倫理心理與態度，願意為祖先增德與祈福其來世的果報，在子孫為祖先謀求福報的同時，也祈求祖先在天之靈能保佑子孫得以消災解厄，獲得無邊的福祉。可見，宗教性的祭祀活動，是帶有著雙方互惠的倫理原則，祖先與子孫在佛法的護持下，形成新的生命共同體。

道教的生命倫理主要是以勸善成仙為出發點，以行善的道德實踐與修持，來獲得不死的永存生命，這種無限生命不是凡夫的肉體，而是神仙的超越靈性。道教認為要長生成仙，必須在倫理上建功立德，除了自我心性

⓰王月清，《中國佛教倫理研究》（南京：南京大學出版社，1999），頁243。
⓱侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁273。

的善惡道德修持外，也可以建立在為祖先拔度罪根的儀式上，經由法事向神明懺悔謝罪，不只是解除所患罪惡，也從生命根源處將罪惡連根鏟除，可以拯救所有地獄罪根，開度九幽七祖亡魂，早得更生福慶之門，也可以讓子孫在行齋功德中也能消罪除過，進而不死成仙⓲。道教是將生命的道德倫理與宗教的祭祀禮儀結合起來，以儀式的具體操作來進行行善去惡的倫理實踐，殯葬的祭祀科儀是具有著感通神靈的宗教功能，能消滅諸惡與釋散大罪，有助於生命在善舉中證得仙位。道教也是勇於面對死亡的宗教，肯定通過滅罪的科儀法事，在悔過遷善的自覺中得以早登仙路，顯示出祭祀儀式也可以啟動自我的道德能量，在人與鬼神交相感通的過程中，有助於生命主體能動性的道德涵養，使自己與祖先在親近神明的同時得以實現生命的最高完善。

殯葬是從對臨終者的關懷與照顧開始，相當重視與宗教相互結合的臨終禮，如西方社會的安寧療護主要還是偏重在靈性照顧上，是基於基督教的生命理念，重視臨終者的宗教信仰與靈性需求，肯定靈性生活是人類生命本質的重要部分，協助臨終者體驗自我生命的意義與價值，做好身心準備，能接受死亡與面對死亡。所謂靈性照顧，是關懷臨終者面臨死亡時能否確保靈性的平安與成長，這是高層次的照顧理念，更需要講究道德原則來避免各種可能產生的倫理困境，實現以臨終者為核心的自主性原則，經由良好的醫療溝通，除了必要的維生措施，更要協助臨終者在靈性上能增益其幸福的滿足，不管臨終者是信仰何種宗教，最終的靈性安頓是其最基本的權益。臨終者及其陪伴家屬都可能從未有死亡經驗，也可能從未捉摸或領悟靈性的課題，此時是需要適當與適時的靈性引導，以臨終者為核心共同來走完生命的最終旅程，此最終旅程是在愛與被愛的關懷環境中，能通過死亡來確認自身的存在價值⓳。

傳統殯葬也相當重視人的靈性課程，從先秦以來順著儒家與道家思想，是以人性或心性來替代靈性的觀念，認為在有形的「身」上存在著無

⓲李剛，《勸善成仙——道教生命倫理》（四川成都：四川人民出版社，1994），頁234。

⓳Jean Lugton等，陳玉婷等譯，《安寧照護護理角色》（台北：五南圖書出版公司，2003），頁158。

形的「心」，是人類生命本質的所在，不是形體外別有靈性，肯定靈性就在形體之中，是以人性或心性為中心確立生命的主體存有。傳統殯葬對臨終者是著重在人性照顧或心性照顧上，不是強調外在鬼神的絕對權威，是關懷人性或心性自我道德的價值實現，是內在本心相應於天地鬼神的存有秩序，確立人的生命本質與使命來自我完成與自我實現。所謂心性照顧，是尊重臨終者生命存有的自然權利，不是用道德或宗教的力量來強力約束或管制，應是順著生命的整個歷程追求最後死亡時的壽終正寢，肯定從容自在的老與死是每個人的基本權利，進行死得其時與死得其所的禮儀照顧，這種臨終禮儀是心性自我觀照下的生存智慧，體認科技醫療如何發達終有窮盡的時候，肉體難逃一死的，但是心性體驗可以幫助人們安詳寧靜地走完生命的旅程。

道教雖然有著各式各樣的鬼神崇拜，主要還是著重在心性的文化教養上，強調生命主體的自我救濟，不是靠外在鬼神的超越力量，仰賴的是自身順應天道的自然存有，臨終者的心性照顧是建立在自我生命的精神體驗上，在於自身善心而來的善德，外在的科儀法事只是助緣而已，其目的在於引導臨終者能證道來解罪自救。道教對臨終者的關懷主要還是在於修道的啟迪與引導，要以修善積德的精神生命來通過死亡的考驗，死亡也是依循天道的自然現象，臨終者不能也不必抗拒死亡，最後還是要有積善修德的堅持，不僅自身可以得道成仙，也能助其後代免遭禍殃，得到良好的生存福報。道教各種齋醮祭祀，是經由禮敬神明來強化修道的實踐，有助於臨終者至死仍行道不止，能拔除苦難與潔淨身心，有助於死後與心性結合的魂氣可以上升天界而成仙，避免掉落地獄而成鬼[20]。成仙或成鬼是取決於臨終者的修道意志，遵循各種養生修煉的方法，積極地謝罪求福，達到形神和調的身心狀態，雖然無法避免身體的死亡，卻能成就生命主體的自我實現。

佛教本質上也是肯定心性照顧，認為靈性是存在於自我的心體之中，不是離開本心去架構靈性，而是仰賴身心的自我覺悟與成就，或可稱為覺性照顧，是著重在對臨終者心性自我覺察能力的開啟，不需別求任何神祕

---

[20] 楊玉輝，《道教人學研究》（北京：人民出版社，2004），頁 118。

經驗與外在的神祕力量，應致力於自身心念的淨化，是要從生死輪迴苦中解脫，熄滅貪瞋痴，證得涅槃境界㉑。佛教重視對臨終者的自性關懷，不贊成延長肉體的醫學治療，要強化的是離苦得樂的心靈治療，各種懺悔法事是用來謝罪悔過，斷除貪瞋痴等煩惱與身語意等惡業，有助於身心的自我淨化。佛教重視臨終者主體性的生命操作，他人的關懷與照顧是一大助緣，真正仰賴的還是心性的覺知能力，宗教不是外在的約束力量，而是內在的生命實現，肯定人性自主性的生命倫理，追求的是佛性在人身上的體現。佛教對臨終者的關懷，是建立起人與人之間的心性感通，開啟以心應心的真如本性，彼此在生命的領悟中獲得身心的解脫，平安地通過死亡的考驗。

佛教的臨終關懷是基於自他兩利的倫理原則，不僅安頓臨終者的身心，也激勵生者能有至高無上的自覺，是在彼此相互的關愛中激發起生命本質的領悟與救度。佛教的臨終助念是將以上的生命理念落實在儀式上，以集體念佛的法力幫助臨終者也能在正念中相應佛菩薩的願力，能夠了脫生死來往生淨土，這是將深奧的佛理轉為具體的助人活動，指引臨終者能以自性清淨出離生死苦海。助念儀式是在佛願力下進行念力的大集結，是對生命最極致的存有關懷，除了自己增長善根與培育福德外，更重要的是協助臨終者能有最佳往生淨土的增上緣，這不是功利性的世俗行為，是基於離苦得樂的善心來自利與利他，是相應於人性關懷而來倫理行為，是以精進助念的佛事來擴大冥陽兩利的無邊功德。這種臨終助念是要求臨終者與助念者都要能發菩提心來行菩薩道，跳脫出對此生與此身的執著，來了悟生死圓成菩提。

從佛教的生命觀點來說，臨終者不必恐懼與害怕死亡，反而要坦然地面對死亡來化解各種罪業與惡趣。同樣地，喪親者也不必因親人的死亡而過度悲傷，要能領悟到人生本就無常，死亡是正常的存有現象，一時的悲傷也是正常的，但是生者也要具有跳脫出悲傷的自覺能力，此能力還是有賴於宗教的助緣與開導，正視生死是無常的定律，要能從死亡的衝擊中走

㉑ 釋惠敏，〈安寧療護的佛教用語與模式〉，《中華佛學學報》12 期（台北：中華佛學研究所，1999），頁 438。

出哀傷的歷程，不必陷入到莫名的焦慮與憂患之中，在宗教的信仰下深信亡者已蒙佛慈悲攝受，往生淨土不再墮入地獄受苦。剛面臨喪親的家屬還是會有太多的不捨與擔憂，甚至產生不少的內疚感與虧欠感，悔恨生前不能盡心善待，此時佛教提供了各種面對死亡的助念與超度法事，來疏解家屬們所承受的巨大壓力與沮喪心理，以信仰力量來提供精神上的支持，用以化解人際間各種不必要的倫理衝突。佛教為亡者的各種積德超生的法事，不只是宗教性的信仰活動，同時也有著推動社會倫常的教化功能，在儀式的操作過程中促進和諧的生存環境。

佛教的助念，是從臨終延續到斷氣後八小時，甚至是二十四小時，此時家屬要暫時放下悲傷的情緒，專心為亡者念佛，能令亡者感受到家眷的孝心，生起願生淨土的正念。自斷氣後八小時內，務必佛聲不斷，念至二十四小時更佳，家屬與蓮友要善加調配，分班輪流助念。二十四小時後的助念，可以配合誦經、拜懺與持咒等儀式，一般還會有開示者為家屬們解說為亡親念佛的目的，以及為亡者宣說佛理妙法，此時家屬們應觀想自己就是亡者，開示者是為我而說，應恭敬聆聽，作往生想㉒。佛教的助念儀式主要是為亡者提供善終服務，同時也提供生者修福積德的善緣，生者與亡者都能超越死亡獲得無邊的精神利益，雙方在助念的過程中重新建構出命運的共同體，生者以對亡者的造福救拔，是本之於孝心而來的倫理實踐，在為亡者超度的同時，也開發了自我的心靈境界，疏解面臨死亡的悲傷情緒，彌補有限存在的遺憾。

在殯葬禮儀中佛教還有種類繁多的修福追薦的法事，如梁皇寶懺、水懺、大悲懺、藥師懺、淨土懺、地藏懺、金剛懺、三時繫念、水陸法會、蒙山施食、放焰口、打佛七等，是將傳統的孝道行為與祭祀儀式融入到佛教法事之中，以追薦儀式來表達人們繫念父母的養育之恩，經由誦經、念佛、持咒、拜懺、薦食、祈禱等儀軌，能獲得佛菩薩的護持來精進行法，回報祖先與父母的庇蔭恩德。這些造福法事擴大了殯葬祭禮的文化內涵，依舊傳達人們對親人的永恆孝思，以盡孝子的倫理責任，同時也能疏解喪親者的哀傷感情，在儀式的護持下能確保身心的精神安頓。傳統祭禮與佛

㉒信願法師，《生命的終極關懷》（台中：本願山彌陀講堂，2005），頁206。

教儀軌的結合，是經由信仰的共修儀式來促進人們通達至善的倫理責任，不僅參與者能以行懺功德來斷除煩惱與得證菩提，也期求六道眾生也都能得度解脫之苦，這已不是個人求福報的功利行為，而是相應於人性趨樂避苦的善心實踐，重新貞定集體生命存有的價值關懷。

道教也有滿足生者超度亡者的法事科儀，如攝召科儀、煉度科儀、施食科儀、度橋科儀、血湖燈儀、解冤結儀等，為亡者來濟拔救度，能開度九幽七祖與拯拔地獄罪根，以宗教神聖的超越力量達到以生度死的目的，期求亡靈冤魂都能獲得拔度，得以萬罪冰消與早升天界。生者建齋設醮的目的，是以對亡者的度死來達到濟生的目的，在薦拔自己的祖先亡靈時，也要敞開救度之門來普度眾魂，是以拔度一切罪魂來弘揚道教濟世度人的神聖使命，進而以神明的救苦力與濟護力來解消人間無邊的災厄與怨仇，在亡者得以升天受福的同時，生者也能可望年壽增益。度亡儀式是將生者與亡者的倫理責任從陽世擴展到陰間，是延續著道教的承負思想，認為父母與祖先為善能福及子孫，為惡則會殃及後代子孫，為避免祖先的罪殃及後世，就要舉行各種懺悔科儀來解除祖先罪咎㉓。道教儀式的作用是要以道來感化一切眾生，致力於轉惡為善的道德教化，有助於六合清靜與天下太平，獲得風調雨順與國泰民安，滿足人們禳除災禍與祈求福佑的生存願望。

從祭祀到度亡儀式，宗教的生命倫理是擴充到陰陽兩界的生存秩序上，可以經由殯葬禮儀的操作來化解各種罪業，是把生命存有的終極內涵與善惡的道德行為緊密連接，不管是生者或亡者都必須不斷地解罪才能獲得拯救，亡者的去惡向善則須仰賴生者的協助，是以宗教的神聖儀式來縱貫陰陽兩界，以神明的賞善罰惡來化解如影隨行的因果業報，在生者為亡者救度的孝敬實踐下，不僅解救祖先在陰間的生命，也擴及所有陰間的罪業眾生，以利他儀式的無比功德來回向給積善的生者，能在現實生活中產生轉禍為福的自利報應。人們深信命運的吉凶禍福是源於道德的善惡行為，這些利他的功德儀式對自己也可以有無窮的利益，可以幫助人們避免禍害與痛苦，其中雖然帶有些功利的色彩，其本質仍著重在行善的道德實

㉓張澤洪，《道教齋醮符咒儀式》（四川成都：巴蜀書社，1999），頁260。

踐，用以提高生命存在的質量，經由宗教性的行善活動，充實修善得福的生命價值，理解到生命倫理的源頭在於人性或心性的道德自覺，重視自我生命自律的能動原則，以孝行之善來促進家族與社會的和諧。

肆、殯葬的生命倫理功能

當代生命倫理學比較著重在科技發達下的醫療課題，似乎是屬於醫學倫理學的分支，關注的是生物醫療技術對當代醫學造成前所未有的新難題，以及對傳統倫理生活的新挑戰。這些難題與挑戰主要涉及到人類生命的生育與死亡等兩大課題，在生育方面是著重於生殖技術與生育控制技術的突飛猛進，干預與改變傳統自然的生殖過程，這種醫療科技的進步可以讓人們重新掌握生與不生的權利，但也可能因此而危及原有家庭與社會的倫理結構。在死亡方面是著重於器官移植等高度科技的發達，救活許多本應死亡的病人，干預與改變傳統自然的死亡過程，可以說是醫療技術製造出來的新福音，但也可能因延長死亡造成種種的後遺症，衍生出不少道德與法律課題。殯葬主要是在死亡課題上與當代生命倫理學有所交集，關注的是科技發達下面對死亡的生命品質課題，醫學可以延長死亡的時間，卻依舊無法阻止死亡，不能取代殯葬的文化與倫理地位。當代殯葬必然要延伸到醫療體系之中，不僅關注臨終者要獲得良好的醫療照顧，更要保障其生命品質的尊嚴與權益。

殯葬可以說是直接面對死亡的倫理制度，建立起從臨終到死亡後的禮儀操作系統，是將個體生命安置在社群的歷史文化脈絡之中，發展出符合倫理道德需求的社會體制，來幫助人們在死亡的過程中依舊能維護良好的生命品質，亡者可以在禮儀的協助下以最佳的生命狀態平靜的面對死亡，同樣地生者也可以在殯葬禮儀的整套流程中，提升到最佳的生命狀態來度過死亡的考驗。殯葬主要在於建立生死兩無憾的生命品質，讓逝者魂安，得以安詳走完人生的最後旅程，也能讓生者心慰，得以寬解其親人死後的心理悲傷㉔。這種生死兩安的殯葬禮儀，是以儀式活動來重建生命存有的價值體驗，在進退如儀中感受到崇高自在的生命品質，強化生者與亡者相

互感通的情感樞紐，雙方雖然在面對死亡的過程中有些許的不捨，在殯葬禮儀的踐履下，都能獲得精神上的療養作用，體驗到自然的生死秩序與運作法則，重建和諧的人文價值世界。

在當代的醫療體系下，臨終者能否還能在殯葬的臨終禮中得以壽終正寢嗎？臨終者有無這種自主性的死亡權益？亡者臨終的生命品質在現代社會似乎已很難有所提高，其阻力主要有二，一是來自於法律與醫療對死亡的界定，醫生基於生命的神聖性，有義務對臨終者進行最後的搶救，不到最後一刻不輕意放棄救治。二是來自於家屬渴望復活奇蹟的心態，不願意接受死亡的事實，要盡一切可能的力量來進行救治，以延長其存活的時間。以上兩種阻力往往違背臨終者面對死亡的自主權利，前者已透過立法的管道，允許臨終者在自主性的意願下，可以簽署中止治療與不用急救的權益，用以維護自我臨終的生命品質。後者就比較麻煩，儘管臨終者已表達了尊嚴死亡的意願，卻無法獲得家屬的同意與尊重，要走完整個搶救過程，確定已不可能有再復活的奇蹟才肯放手。這或許是家屬不捨情感的投射，初衷也是善的，卻要自己最親的親人臨終時還要遭受到不必要的折磨，甚至是在不被尊重下無奈死亡，這是家屬把自己的心安建立在亡者的痛苦上，如此行為是孝順還是不孝呢？

這是現代文明發展下的兩難心態，醫生與家屬往往忽略了臨終者面對死亡的尊嚴與權益，過度依賴高科技的藥物與儀器，要等到無法救治才肯面對死亡。其實臨終者可能早準備好了，在精神上已獲得靈性的滿足，自認為有充實圓滿的一生，早放棄尋求治癒的生物本能，轉而能以平靜的心境無畏與坦然地走過死亡歷程。問題就出在於家屬尚未準備好，背後原因很多，其中最重要一點，是在殯葬禮儀中早已亡失了臨終禮，現代人缺乏了壽終正寢的文化教養，不珍惜與亡者做最後訣別的禮儀，改以最終的醫療搶救來替代臨終禮，忽略了共享生離死別的最後時光。有些宗教相當重視臨終禮，如基督宗教有對臨終者象徵赦罪的終傅聖事禮儀，由神職人員為臨終者抹油祝福，象徵其靈魂將被基督扶起與拯救，相信在上帝與耶穌的贖罪下靈性得以永生。當代佛教有的以臨終助念禮儀替來代臨終禮的作

㉔ 鄭曉江主編，《宗教生死書》（台北：華成圖書出版公司，2004），頁 150。

用，憑藉大眾念佛的法力，協助臨終者能提起正念，直接與佛菩薩的願力相感應得以往生淨土。當代殯葬禮儀有必要重新復振臨終禮，應是全民性的禮儀運動，引領亡者與生者都能無怨無悔地度過臨終的最後旅程。

臨終禮的文化內涵，就是要教導人們學會如何直接面對死亡，建立起生命品質倫理。所謂生命品質倫理，是指人的生命體驗從生前到死後都能保有安身立命之道，能堅持自己對生命終極價值的信念，以及一貫的行為實踐，既使到了面臨死亡的階段，仍能保持心靈的自在解脫，這種精神認同的生命品質，還須仰賴周遭生者的倫理協助，從靈性或心性關懷的立場，支持臨終者在人生的最後片刻中依舊保有尊嚴的生命品質。現代社會每個人都有追求善終品質的權益，這種權益還是需要殯葬禮儀的引導與推廣，在共有的風俗習慣與宗教信仰下，經由群體關愛的生活實踐，使亡者與生者都能自覺到生存的意義與價值，在禮儀的進展中始終保有滿足感與幸福感。殯葬是社會的善終文化，是要在生者共同努力與護持下，協助亡者平安尊嚴地完成死亡任務，這是對亡者的孝心與尊重，同時也是對生者的靈性教育與開發，體驗到死亡是無可逃避的生命現象，是需要仰賴和諧的禮俗儀式，強化人與人之間的心靈感通，對善終有積極的體認與實踐，避免個人的好惡感情，造成對亡者生命品質的傷害。

傅偉勳認為現代生死學應建立在「心性體認本位」上面，是能兼哲學性與宗教性雙重普遍意義與深度的現代生死學㉕。此一主張也適用於現代殯葬禮儀，是用以實踐社會共同認可的終極真實、終極意義與終極目標的生命課題，著重在經由心性體認建立起生死信念與生死智慧，落實在生命盡頭的禮儀實踐上，亡者與生者都能自然安然地接受死亡。殯葬不只是偏重在生活儀式上，實際上是來自於群體具體生死體驗下形成的禮俗智慧，存在高度精神性的生命啟示，意識到宗教終極真實的超越性存有體認，理解到人的心性是源自於終極的流行與發用，殯葬是具有終極意義的生命實踐，是超越一切世俗權益的高度精神活動，是人們本心本性的自我體認，形成出共同終極目標的使命與任務，以殯葬禮儀的整套流程來通過死亡的考驗，成就生命存有的終極意義與道德意義。殯葬禮儀是集體生死智慧的

㉕傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（台北：正中書局，1993），頁228。

實踐，關注的是心性主體的道德教養，不管是亡者或生者都必然要在社會教化中體驗人性本善的倫理內涵，亡者是從心性處確認自己的死亡尊嚴，生者也是從心性處肯定亡者的死亡尊嚴。

殯葬的心性體認，是長期受到儒釋道等三教在精神上的教化，發展出自成系統的思維模式與生死態度，其中又以儒家的人文道德教化影響較深。從先秦以來儒家一直是殯葬禮儀的設計者與引領者，建構出完整性的慎終喪禮與追遠祭禮，是奠立在以心性為本位的倫理關懷上，重視殯葬儀式神聖交感的人文精神，將生者與亡者的生命互動關係，提升到心性與天道合一的生命體認上，認為死亡不單是個人的生存現象，應是群體道德實踐的倫理責任。儒家的心性體驗是帶有著宗教與道德的雙重意義，肯定天命的超越性存有，從貫徹天命處來踐行仁道，重視人性本善的自我價值實現。儒家將殯葬禮儀導引為本具於心的天理之則，是通向於道德，也通向於宗教，是從宇宙生命的本原來確立人們的行為準則，殯葬不是外在的形式規範，是心性主體內在修養的行為規矩，是順乎人心而又通乎人情的倫理活動，是經由殯葬禮儀來延伸與擴大孝道，顯示人的誠敬之心可以殯葬禮儀來通向祖先的神靈世界，形成回歸生命本原來報本返始，在孝道倫理上將亡者與生者緊密地結合在一起㉖。

佛教在殯葬上也是著重在心性體驗本位上，是從安身立命的精神源頭處體驗生命存有的終極真實，領悟了生脫死的終極意義，致力於涅槃解脫的終極目標，徹底破除人性的根本無明。佛教是從人的生老病死等苦患來推動生命的終極關懷，實現真實安穩的無上解脫之道，重視生命主體戒定慧與八正道等心性覺醒工夫。佛教致力於殯葬禮儀是用來安頓老病死等生命現象，基本上是世俗諦的善巧法門，是要引領人們從一切緣起緣滅的因緣果報中，領悟到緣起性空的本無自性，從當下的本心清淨，將生死輪迴轉向於涅槃解脫。佛教是基於護生的倫理原則參與殯葬禮儀，符合無傷原則與增益原則，協助人們得以離苦得樂，增進自身的福德與智慧，求取生命當前的平安喜樂，進而能求取生命的究竟解脫與求取無上正覺的究竟圓滿㉗。佛教在殯葬禮儀中為亡者超度，是基於護生的倫理，從生前延續到

㉖蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》（台北：文津出版社，1987）頁159。

死後，化解人們趨生避死的心態，從自身心性的懺悔儀式來協助父母與祖先也能從死亡的歷程中上達於解脫之途。

道教也是基於心性體驗本位來參與殯葬，肯定人與道相互契合的生命體驗，重視自我心性的精神鍛鍊，生時能延年益壽，死時能成仙自在。道教是將生死視為自然的規律之道，教導生者能以生為喜與亡者能以死為安。道教的科儀法事主要還是從心性的道德主體處下工夫，來不斷地提升自我的生命境界，化解善惡禍福的對立與衝突，達到自在與自由的超然境界。道教也以度亡滅罪儀式來報答父母的養育之因，從自身參與儀式的懺悔與實修，來為自己與祖先消災解罪，以為善去惡的決心，放下如釋重擔的罪業，來為九祖父母拔救出地獄幽苦，展現出信眾們濟世度人的社會責任與道德承擔。道教是基於濟度的終極關懷來超拔一切罪魂，著重在消愆滅罪的增益原則上，其關鍵在於人們心存善念的靈性淨化，在科儀法事的操作過程中能化解一切罪根，也能消滅諸惡來清淨身心。道教的殯葬儀式是以可以具體操作的方式來幫助人們提高生命的質量，強化防惡止惡的道德自覺，在一心向善中消弭各種罪業。

傳統宗教的殯葬禮儀是帶有著道德教化的作用，建立起以心性體認為本位的終極目標，帶動出人與人相互關懷的生命互助倫理。所謂生命互助倫理，是將個人生命的道德品質提昇到社會群體的倫理運作之中，不僅懺悔自我的罪惡，也解除自己的九祖父母與一切亡魂的罪業，以互惠的儀式來成就人際間的互助倫理。這種互助倫理是立足於人們參與儀式的生命修持上，是以自身的道德情操來交感神明的超越力量，實現自我與他人完善的生命境界，不是純然祈求神助的功利心態，是著重在離苦得樂的人性需求上，以己立立人與己達達人的互助關懷，幫助人們都能避禍求福，追求人們社會生存的最大功利，是符合倫理的公義原則。宗教的殯葬禮儀活動如果是建立利己利他的倫理原則上，就不能視為純屬自保的功利行為，是基於道德向善的心性修持，不僅能自保利己，進能利益祖先與亡靈，來拯救一切眾生。這種宗教禮儀行為是善行下的功利，不是自私下的功利，是以利他來成就生命存有的最大利益。

㉗釋昭慧，《佛教規範倫理學》（台北：法界出版社，2003），頁 72。

死亡雖然是生命存有的臨界點，含藏著生離死別的哀傷，卻具有著「以死教生」的倫理功能，顯示出死亡也有其神聖性的意義與價值，對人類生命的傳承有其積極性的作用。所謂「以死教生」，是指人們在歷經死亡的過程中可以獲得更多來自於心性體驗的文化教導，啟悟出更深層自我道德與倫理的生命修養，來體現社會群體人際互動的生存秩序，涵養出人們承先啟後的生命承擔與自我負重的責任感。殯葬禮儀具有著儀式教養的文化功能，在面對死亡的禮儀規劃與進退動作中，接納死亡的既成事實，在人死不可復生的體認下，積極地經由儀式傳達對亡者的虔誠敬意，以及調適自己承受痛苦與忍受悲傷的能力，孕育出更為成熟的生命。

「以死教生」的第一層意義是尊重死者生前的德性與功業，如儒家所謂的立德、立功、立言等三不朽事蹟。殯葬禮儀是要引導人們從精神的層面來與亡者畢生的成長歷程相交接，不僅繼承前人遺留下來的祖業，更要傳承其不朽的精神生命，將其道德、事功與言論等德慧精神傳播開來，肉體雖然死亡，其遺志卻可以不斷地發揚光大，可以有助於生命的道德內涵與社會群體的文化發展緊密結合。或者亡者缺乏足以令人感念的德慧事業，其一生的成敗得失與哀榮毀譽等事蹟，也可以提供人們從中吸取生命的教訓，善行有正面的教育作用，惡行也有著引領內自反省的教育作用，興起反惡為善的道德自覺，能不斷洗心責己與悔過自修，懂得珍惜自我的存有生命。每一個體從生至死的生涯歷史，都具有教育的作用，可以供後人作為借鏡，是以過去的死來教導現在的生，從中建立起價值的傳承，使人類的生活不致於永遠處在原始洪荒之中，更不會存在於盲目的偶然性規律之下㉘。

「以死教生」的第二層意義是重視殯葬禮儀的人倫教化使命，在事死的儀式中延續事生的孝養德性。人們對亡者的思慕之情與饋養之愛，更要經由殯葬禮儀來進行適度的調節，不減生前供養父母的善事之情，繼承亡者的遺志來擴充自身克己復禮的道德修為，以善盡侍養的心力來承擔殯葬禮儀的種種事死的職責，表達終生不敢忘祖的親親之情，不僅克盡孝子之

㉘林素英，《古代生命禮儀中的生死觀——以《禮記》為主的現代詮釋》（台北：文津出版社，1997），頁260。

責，也教導後人傳承盡愛的人文精神。殯葬禮儀是生者最為重要的死亡教育，經由禮儀歷程來接納親人的死亡，進而認真地珍惜自我的生命價值，是視死亡為生命指引的導師，在勇於面對的過程中可以提升生命質量與人際關係的品質。殯葬禮儀是從死亡的尊嚴來確立生存的價值，生者盡力地為亡者辦理喪事的同時，增進自我對死亡的感受與體驗，積極地把握有限的生存時間，創造出深刻意義的人生，進而做好心理的準備，能以平靜安詳的態度來面對死亡。殯葬禮儀教導人們認識生命離不開死亡的事實，生與死都是代代相傳的，在死亡不可避免的情況下，還是要努力地開創自我的生命品質，提升生命存有的意義與價值。

「以死教生」的第三層意義是疏導喪親生者通過死亡的考驗，能發洩與遠離悲傷重新恢復存有的生機。生者在面對亡者的死亡過程中，難免會在心理上產生失落的感受與悲傷的情緒，導致產生出以死傷生的悲慘現象，使生者因喪親而焦慮與沮喪，甚至失去生活的動能，陷入長期的停滯與無助的痛苦之中。此時是需要透過心理教育來進行輔導，在精神上給與強力的支持，理解到悲傷也是生命成長必經的過程，要勇於面對失落的挑戰，重新確認與建構出個人意義世界的嶄新經驗與行動。殯葬禮儀有助於生者心理教育的輔導作用，引領喪親者能在死亡的失落中，學習如何自我調適與成長，有如在心理的傷口上敷上良藥，發展出因應失落的自體免疫系統㉙。生者面對至親骨肉的死亡傷痛是無法避免，但是不可不加節制而傷身毀性，殯葬是以儀式來引導生者從死亡的過程來重建新的生活規律，重新檢視死亡的現象與生命存有的本質與目的，能化悲傷為力量，珍惜現有的美好人生。

伍、結　論

殯葬是偏重在面對死亡而興起的生命倫理，對亡者與生者都具有倫理

㉙曾煥棠，《認識生死學——生死有涯》（台北：揚智文化公司，2005），頁153。

教化的功能，必然要面對死亡的唯一性與不可逆性，這是生命存有的最後歸宿，是物質性身體的消亡與不復存在，從求生的本能來說，人們都是恐懼與害怕死亡，但是真正將要面臨死亡的人，當意識到害怕也無法改變死亡的事實時，反而會興起如釋重負的解脫體驗，勇敢地面對死亡㉚。

殯葬常結合宗教信仰進行「以死教生」的文化教養，協助人們在面對死亡的過程也能開展出健康積極的現實生活，實現出現代人必須充實的生命教育倫理。所謂生命教育倫理，是指人們經由生命教育的種種管道，探索生命存有的人生意義，落實在社會體制的倫理實踐之中，殯葬禮儀是社會最具體的倫理教育，在群體的禮儀活動中，有助於生命價值的體認與完成，在潛移默化中實現生命教養的倫理秩序。

殯葬是具有生命教育的倫理指標，是以宗教信仰來擴大生命體驗的內涵，延升到人與天地鬼神整體和諧的存有境界，不僅化解掉死亡的短暫衝突，更在宗教宇宙論的教化下，將人與人的倫常關係，擴大到與天地鬼神相互對應的神聖關係上，體證生命存有的永恆性與超越性。殯葬可以用來教育人們深刻的體驗生命，從世俗界提升到神聖界，領悟與宇宙相互律動的存有秩序，安頓自我身心性命的終極歸宿，理解到每一個體的存在都具有著了悟人生的任務與使命，死亡是最具體的教育實踐場域。

㉚楊玉輝，《道教養生學》（北京：宗教文化出版社，2006），頁151。

第十三章　殯葬的意義治療

壹、前　言

殯葬是緊接著病人末期醫療而來的生命禮儀活動，是在醫院與醫生宣布治療無效或停止治療後，是從臨終到死亡的身心照顧與儀式安排，雖然已不需要肉體的生理治療，但是其心理與靈性方面仍需妥善的關懷與撫慰，其周遭的家屬也同樣地遭受到死亡的衝擊，也需要在心理或精神上進行適度的疏解或治療。殯葬的儀式設計，實際上是延續著醫療的效用，是從肉體的治療轉向精神的治療，關注的是臨終者與喪親者精神狀況的醫治與改善，是屬於精神醫學的範疇，或可稱為「臨終精神醫學（thanatological psychiatry）」。殯葬的領域更為寬廣些，是從臨終精神醫學延伸到死後精神醫學，是從對臨終者的精神關懷擴充到對喪親者的精神關懷，是將精神醫學運用到死亡領域，已非單純醫療技術的範疇，涉及到生命意義與死亡意義的終極課題，必然要結合心理學、宗教學與哲學等知識領域，來正視生命成長最終階段的存有現象，此時的精神治療或可稱為意義治療，是要將臨終者與喪親者的精神治療，提升到生命的終極體驗上，將接受死亡深化為安身立命的生命品質。

所謂意義治療的觀念，是根據維也納大學精神醫學暨神經學教授維克托・傅朗克（Viktor E. Frankl）發展而成的「意義治療學（logotherapy）」，是從科學範疇的精神治療觸及到與生死有關的高度精神價值領域，將人性的生命存在分成三大層面，即身體層面、心理層面、精神性或意義探索層面，或者可再加入神學層面，成為四大層面，精神治療較偏重在前二個層面，意義治療則較偏重在後二個層面。意義治療學的基本理論可以概括為三層，每層又分為三個層面，第一層為意志的自由、意義的意志、人生的意義等，第二層為創造意義的價值、體驗意義的價值、態度意義的價值

等，第三層為受苦、責疚、死亡或無常等。此意義治療學雖然是西方文化下的產物，卻與東方文化的人生觀察、人性論與哲學智慧等有銜接融通之處❶。意義治療已超出一般精神治療的範圍，是肯定肉體的生命形式上具有著高度精神性與宗教性層面的終極意義，可以經由實存的意義分析，探索超越個人生死的終極真實，可以引進哲學與宗教的生命觀念與智慧，來解除死亡所帶來的生存困境。

殯葬的儀節流程與設計，實際上是人們長期面對死亡挑戰而來的智慧與行動的累積，是比醫學更為古老的生存對應法則，是屬於生命禮儀的一部分，或者可以算是臨終精神醫學的源頭或前身，在尚未有醫療的相關知識時，人們已重視生命本質的探討與追求，理解到死亡是人生的必經之路，體驗到唯有經歷死亡才能彰顯出生命存有的意義與價值，衍生出一系列與死亡相關的殯葬儀式。這些儀式是具有著極為深刻的生命象徵意涵，在處理死亡與死後的相關事宜中，用來安頓亡者與生者共同承擔瀕死的歷程來接受死亡的考驗，每一個儀節的背後都帶有著精密構想的巧思，是建立在長久生命體驗下的普遍情感共識，要求當個體生命走過從有到無的各個階段時，是需要有一整套綿密繁複的儀式來幫助人們安然度過生命的重要關卡。這些儀式是帶有著意義治療的功能，能醫治臨終者面對死亡的恐懼感與無奈感，不僅體會到自然生命的有限性，更能以對生命本質的意義感受來善盡其生，了無牽掛地走過死亡的歷程，也能醫治喪親者面臨死亡的無助感與悲傷感，在儀式有序的引領下能疏解悲哀與遠離痛苦，能保有健康合宜的生命狀態。

殯葬源自古老的靈魂觀念與原始宗教，是早期先民們在現實生存環境中追求精神優化的生命實踐，經由後代儒家、道教與佛教等思想與儀式的擴充，更加強化殯葬儀式的意義治療功能，從觀念的建構到行為的活動，都帶有豐富神聖體驗的終極信念，融入到社會群體約定俗成的習俗之中，是集體文化意識下的精神教養，提升人們的心靈境界來對應死亡的各種存有挑戰。殯葬禮儀是在文化的意義認同下，順應人們趨利避害的心理，以程序化的儀式性操作行動，實現趨善避惡的人性，自然而然地產生醫治的

❶傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（台北：正中書局，1993），頁202。

作用與功能。這種意義治療或者可以稱為文化治療，不是用來治療單一個體的生理疾病，是擺在群體性的文化脈絡中，追究人類集體性的生存法則，是貼近人性與人情的生活原理，醫治各種身心的挫折與創傷，以文化的信仰情操來擴充相應於自然的生命理念，以儀式的具體操作行為來突破有限肉身的生死障礙，確立人性與天道相通的生命境界，展現出無限與永恆的生命價值。殯葬儀式的意義治療是帶有著濃厚宗教信仰的內涵，不屬於科學性的精神醫療的範疇，但是二者還是有相通之處，肯定人類具有著共通的精神本源，可以經由文化性的啟發或教養，達到自力醫療的成效。

貳、臨終禮的儀式意義治療

傳統的殯葬禮儀是從臨終禮開始，重視瀕死者經歷死亡的生命權益，以儀式的意義治療來達成慎終的使命。所謂慎終或稱善終，是指每一個生命都應該堅持到最後一刻，完成自然死亡的任務，不能提前加速死亡，也不必無所不用其極地運用尖端醫學來拖延死亡。死亡是每個人的義務與權利，提前或延後都是不盡責任的私心欲望，是缺乏生於所該生與止於所該止的進退智慧。人生的最後終止是必然的，若此時能配合禮儀的操作，有助於亡者與生者能在最後生命交接的過程中各安其位，各自完成自我的生命價值取向。傳統社會的臨終禮可以定名為「壽終正寢」，「壽終」是指亡者得以死得其時，不是半途夭折而亡，最好能是老壽自然而死。「正寢」是指亡者得以死得其所，是指彌留之際，能從寢室遷移到祭祖的正廳或公廳，象徵能回歸祖先命脈❷。壽終正寢的臨終禮，雖然儀節是殯葬禮儀中最為簡單的儀式，時間也最為短促，從彌留到死亡可能只是一剎那而已，卻可以在周遭親人的陪伴與團聚下，共同善盡存有的最後責任，亡者與生者都能避免遺憾與悔恨，這正是意義治療的最大功效。

有關壽終正寢的臨終禮，在《禮記．喪大記》與《儀禮．既夕禮》等篇都有詳細的記載，當臨終者病情危急已不可救治時，大致上有下列幾個

❷鄭志明，《宗教的生命關懷》（台北：大元書局，2006），頁68。

重要儀節：一、將臨終者移居到正寢北邊的窗戶下：頭朝向東方，便於賓客的探問，或象徵吸納東方之氣有助靈性的復生。二、將床撤走：直接舖睡舖於地上，象徵如嬰兒始生在地，有生氣再起之意。三、停止樂器的演奏與其他活動：讓臨終者能有安靜閒適的最後時光，親人們也能停止一切外務活動在旁專心侍奉。四、為臨終者換上新衣：將病服撤掉，穿上新製的朝服，以隆重的禮服象徵莊嚴的逝去。五、在臨終者手足四體旁都要有親人服侍：男性臨終者由男性親人陪侍，女性臨終者由女性親人陪侍，隨時提供及時的照護。六、以纊綿放在臨終者的口鼻上：隨時觀察其氣息的有無，此時親人多共聚一堂，陪伴其嚥氣的最後時刻❸。以上是禮書所記載臨終禮的大概情況，當臨終者開始進入彌留的狀態時，生者們更要依儀式來盡力提供各種妥當的照顧，協助臨終者在最後時光可以安然獲得儀式的意義治療，無怨無悔地安心逝去。

此壽終正寢的臨終禮流傳於各地的殯葬禮儀之中，以台灣民間習俗為例，大致上有下列幾個重要儀節：一、拼廳：當臨終者處在彌留狀態時，家屬們要把供奉神明的正廳打掃乾淨，準備將其移居到此來此嚥氣，助其靈性得以回歸祖庭。二、遮神：要將正廳奉祀的神明、祖先牌位、香爐、天燈等遷移，或者以紅紙紅布將其遮住，以避免相互沖犯。三、舖水舖：在正廳設置臨時床舖，稱水舖或水床，客家人直接用草席安置在地上，閩南人是用木板放在兩張長板凳上，上面再舖放草席或白布。四、搬舖：當臨終者出現死亡的徵兆時，要立即移舖到正廳的水舖上，避免亡者在寢室的床上嚥氣❹。五、淨身：有些地方嚥氣前要為亡者擦拭身體，象徵以清淨之身返回靈性家鄉。六、穿壽衣：在嚥氣前還要為亡者換上入殮的壽衣，有些地方則是嚥氣後才張穿。由以上六個儀節得知民間的臨終禮基本上是延續著先秦的禮制，重視親人能團聚在臨終者的身邊來進行必要的相關儀式活動，共同能在生離死別的互動中獲得生命體驗的意義治療，能了無遺憾地各有所歸，對亡者與生者都可達成精神醫治的作用。

壽終正寢的臨終禮，是瀕死者在人生最後盡頭的生活儀式，是需要其

---

❸鄭志明，《殯葬生死學》（台北：國立空中大學，2007），頁78。
❹李秀娥，《台灣傳統生命禮儀》（台中：晨星出版公司，2003），頁218。

親屬來參與與完成，是二者共通性人生責任的最終完結，對亡者與生者都是一種別具意義的儀式治療。對亡者來說，有二層特殊的意義內涵，第一層意義是「壽終」，能與子孫團聚與陪伴，象徵家族生命得以遞生繁衍。第二層意義是「正寢」，不在平常家居的寢室逝世，要改在祭祖的大廳，象徵祖先精神得以綿延不絕。「壽終」代表的是生命能得壽而終，不是半途的夭折而致夭壽，當有盡壽而終的認知時，就能不再害怕或恐懼死亡，肯定死亡是正常的現象，只是來得早或來得晚，最終還是要面對死亡，只求能以善盡其生來得以善盡其死，若善盡其生是良藥，善盡其死就是最好的醫治。「正寢」代表的是生命能得正而終，以正寢所在來回歸祖先的正脈，以臨終禮來展現人們重終或正終的行為，臨終也不得馬虎，在最後的一刻還是要善盡存有的義務與責任，在家屬的協助下得以堂堂正正而亡，能使臨終者在自我意義的肯定下獲得精神上的救治。

對生者來說，也有二層特殊的意義，第一層意義是體認壽終的使命，第二層意義是完成正寢的任務。所謂「體認壽終的使命」，是指臨終者要有自然死亡的體認，喪親者更要在參與臨終儀式的過程中也能體認自然死亡，確認自己總有一天也將如此死亡。死亡是人們無法逃避的使命，壽終是權利也是義務，意識生命存有是短暫而有限，必須珍惜生命與把握時光，善盡生前所該盡的責任，來圓滿達成存有的使命。所謂「完成正寢的任務」，是指家屬與臨終者是有著生命共同體的關係，臨終者的正寢任務是要家屬的協助來完成，家屬們因此意識到自己也是家族的必然成員，是與祖先血緣相繫與德業相承，這是無法切割的歷史傳承，正寢是一代傳一代的任務，此儀式的綿延不絕象徵家族子嗣的生生不息。臨終禮對生者來說是象徵著薪盡火傳的儀式，是面對死亡時無可逃避的任務，以儀式來強迫人們勇於面對死亡，必須直接提升到精神層面來確立自我主體存有的價值意義，實現與父母生命相感通的使命與任務。

壽終正寢的臨終禮是延續著古老祖先崇拜的宗教內涵，肯定死亡不是生命的結束，是轉換成無形的祖先形態來永世長存。祖先是與鬼神同位階，象徵不同於人體的超越性生命，臨終禮是生者為亡者轉換為祖先的最初儀式，是雙方最後有形生命形式的交接，此儀式之後生者只能透過宗教性祭祀來交感已成為鬼神的亡者。臨終禮是從有形生命朝向無形生命的重

要關卡，此時不管亡者或生者在祖先的信仰觀念下實際上已坦然地接受死亡的事實，雙方協力地進行轉化生命形態的宗教儀式，在信仰與儀式的具體行動中，幫助人們走出面對死亡的種種陰影。儀式的意義治療可以視為是一種宗教的信仰治療，是以信仰的觀念來進行意義的建構，以儀式的操作來執行臨終從無到有的生命轉換歷程，此時不再需要任何延長生命的醫術治療，需要的是物質科技以外的心靈照顧，是經由共同信仰理念發展而成的精神治療或意義治療，是以宗教的精神體驗來介入現實生活的臨終現象，幫助亡者與生者各有其安身立命的歸宿，此一歸宿是建立在共同宗教信仰下的終極體驗，是以精神性的超克死亡來實現其終極目標。

以宗教信仰來建構臨終禮，自成一套完整系統的是基督宗教，是源自於對病人的傅油聖事，這原本是為治癒病人舉行的聖事，為患了重病的人祈求肉體與心靈的治療，從天主身上祈得治癒能力，恢復受苦者的健康，後來著重在為臨終者舉行的聖事，稱為終傅聖事，到了梵二大公會議恢復此一聖事的原始精神❺。此種傅油儀式的治癒祈禱，已不單是為瀕臨死亡的人，強調的是對病人的治癒，是經由致候、懺悔、讀經、禱文、覆手、祝聖油、感恩祈禱、傅油、傅油後祈禱、誦天主經、領聖體、祝福等十二個步驟，此時治癒的不單是身體的毛病，也改變了老舊的思考模式與壞習性，是經由一段精神淨化的時期，走出生命脫序的衝突❻。在重病時人們渴望獲得上帝與耶穌的恩寵，能在痛苦中不致失望，在受誘惑時不致失掉信德，因其信德能罪赦與得救，在神聖的啟示下能有身體治癒的奇蹟。人終究難以不免於死，當肉體已無法再能醫治痊癒時，終傅聖事可以協助臨終者準備死亡與接受死亡，經由抹油祝福儀式，象徵其靈魂已被基督扶起與拯救，能在上帝的憐憫與耶穌的贖罪下得到一切的罪赦，享受與基督同在的永恆安息。

終傅聖事是指臨終時敷擦聖油的儀式，是在病情危及時由神父為臨終者抹主教施福過的聖油，敷擦在耳目口鼻與手足等處，以儀式恩寵於臨終

❺Alan Schreck，劉德松譯，《信仰的寶藏——天主教的傳承與教導》（台北：光啟文化事業，2004），頁194。

❻Barbara Leahy Shlemon 等，易利利譯，《病人傅油與治癒祈禱》（台北：上智出版社，2003），頁92。

者，減輕其困苦神形與赦免罪過，象徵基督已進入其體內，引領進入上帝的國度。終傅儀式的對象是病重者，或年事過高的長者雖無重病也可以領終傅，一生中是可以多次領受，但是在病重期間不能同時領受兩次，長期臥病在床者經過百日後可再領受❼。在傅油聖事之前，要先領臨終聖體，由基督的聖體聖血所堅強，獲得復活的保障，若臨終者需要告解時先聽取告解，否則在適當時刻舉行懺悔儀式。傅油儀式大約可以分成四個階段：一、準備禮：致候、灑聖水、導言、懺悔經等。二、聖道禮：讀經。三、傅油聖事：禱文、覆手、祝聖病人油、傅油禮、禱詞等。四、禮成式：誦天主經、領聖體、結束禱詞、祝福式等。傅油聖事也可以在彌撒中舉行，稱為「病人傅油彌撒」，可在聖堂中，或經教會教長同意，也可在病人家中，或在醫院中合適的地方舉行，其儀式過程為：一、進堂式：進堂詠、致候詞、懺悔詞、求主垂憐經、光榮頌、集禱詞等。二、聖道禮：讀經、答唱詠、阿肋路亞、福音、講道、信經等。三、病人傅油：禱文、覆手、祝聖病人油、傅油禮、禱詞等。四、聖祭禮：準備餅酒、獻禮經、頌謝經、感恩經等。五、領聖體禮：領主詠、領聖體後經等。六、禮成式❽。

基督宗教從洗禮到終傅，可以說是從生到死的儀式循環，臨終時人們更需要宗教禮儀來尋求安慰，其主要目的已不在於醫治肉體，而是醫治靈魂，在身體上抹油，象徵罪惡的赦免，祈求天主寬赦視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺等感官所犯的一切罪過，是針對臨終者的不安情緒給與恩佑，疏解瀕臨死亡的沈重心理壓力，視死亡只是塵世旅途的終結，不必再為世間俗事來忙碌奔波，能以基督救贖後的新生命回到上帝的國度，獲得永生。這是基督宗教聖事治療的主要作用，是基於信仰相信基督以其自願承受的痛苦與死亡，將天主的恩寵傾注在人的身上，經由聖事可以得到基督給予的靈命，獲得救贖與祝福的利益。這種儀式的醫治是來自於信仰的得救，經由告解、臨終聖體、終傅等聖事來赦免領洗後所犯的罪，能更進一步地與耶穌相契合，有助於靈魂的超性生命得以保存與增長，能回歸天主

---

❼康志杰，《基督教的禮儀節日》（北京：宗教文化出版社，2000），頁111。
❽天主教中國主教團禮儀委員會，《病人傅油儀典》（台北：天主教教務協進會出版社，1986），頁22～86。

的懷抱，與基督永在享受永生的福樂。終傅聖事對臨終者的精神醫治，不是肉體的生理治療，是著重在宗教信仰下的超性生活，追求的是靈魂的永生，以勤領聖事的精神修養，來改除惡習增進善德，能正心地歸向天主，誠意地同耶穌生活❾。

近代佛教興起的臨終助念儀式也可以視為是一種臨終禮，是本於淨土信仰的念佛法門，是基於佛與菩薩的願力來救助臨終者發願往生淨土，這是一種他力往生的易行道，是來自於信佛因緣與乘佛願力，是經由諸佛接引的救度能量，在一心專注稱名念佛下，來培養自身的善根與福德，進而能消除業障，可蒙佛與菩薩的接引往生。臨終助念實際是一種助緣力量，是幫助臨終者念念不忘念佛，在面對死亡意識混亂之中依舊能提起正念，身邊周遭的人一起誦念佛號，創造安詳寧靜的往生環境，協助臨終者不因瀕死前的種種身心痛苦而失去信念。佛教認為人將要亡故時，在人體諸根中以聽覺是最後亡失，綿延不絕的佛號，有助其尚未離體的識神更為清淨，增長其神識的善根，有較佳的往生因緣。若生前念佛不專或未有念佛者，在識神徬徨焦慮時得聞助念佛號，在他人的護持中也能提起正念，助其有較佳的往生之處。1980 年代隨著佛教的興盛與發展，已有不少佛教道場或蓮社將信徒組織起來，成立念佛會與助念團，積極推展臨終儀式，義務性的為瀕死者臨終助念，其作用有二，第一是幫助亡者能增長善業往生蓮邦，第二幫助喪親的生者寬解悲傷獲得心安。

臨終助念已成為當代佛教相當重視的臨終禮儀，以助念的方式來慰問瀕死者及其家屬，能放下萬緣來至誠念佛，提起正念來與佛菩薩願力相感應能往生佛國淨土。已有不少佛教團體教導其信眾，當親人已回天乏術，不必再作無謂的臨終搶救，不要讓臨終者忍受肉體煎熬不能安詳往生，最好是本人簽署「不施行心肺復甦術同意書」，家屬們應當機立斷辦理出院，讓臨終者得以寧靜逝世。先將大廳打掃乾淨，符合民俗的「拼廳」，以便臨終者回家立即助念。佛教的拼廳內容有三：一、擺設方法：以五張同高的板凳安置四方與中間，上被床板、墊板等，床板四方擺設四色蓮花燈。二、設置佛堂：四方桌子上舖黃布，供西方三聖像，方位以令臨終者

❾ 羅光，《天主教教義》（台北：輔仁大學出版社，1985），頁 254。

能見為原則。三、備妥物品：佛像、念佛機、蓮花燈、往生被、金光明沙、助念通告、迴向文、臥香爐、鮮花、水果、清水、沈香、桌子、椅子等❿。一般助念除了念佛外，還有唱讚、誦經、持咒、拜願、禮懺、迴向等佛事儀軌，各個佛教團體或簡或繁，各自不一。台灣真佛宗有專門的「臨終助念儀軌」，將其程序簡略如下：祈請根本傳承加持、結界、念清淨咒、念召請咒、大禮拜、大供養、念四皈依咒、披甲護身、誦《高王觀世音真經》、念往生咒、持蓮花童子心咒 108 遍、迴向、念百字明咒、大禮拜、念圓滿咒等⓫。

此佛教臨終禮儀的興起與發展，顯示人們渴望瀕死時能獲得宗教性的救度，救治的不是有限的肉身，而是著重在生命本質的意義治療，關心的是死後的識神去處，臨終時要早做精神上的準備與醫治，能隨著一句句佛號應心往生。佛教是因應當代社會與民眾的需要，將其宗教儀軌延伸到臨終階段，協助臨終者能坦然地面對死亡，意識到死亡不是生命徹底的終結，要能了悟生死證得涅槃才是真正的解脫，是對永恆生命的渴望，專心念佛可以觀想自己在佛光的普照中，淨化與救拔各種業障，以清淨身來往生淨土。此禮儀的對象應該是已皈依佛教的信眾，在彌留之際以念佛、開示與聞法等方式，來增強其脫離生死輪迴的救度能量。當代在蓮友的發心下擴及到一般民眾，這是弘揚佛菩薩的願力，以臨終助念與誦經儀式來與眾生結緣，幫助素未念佛者也能有善因緣，在身心苦惱無邊之際能有耳聞佛號與心緣佛境的善報，是對臨終者的善巧開導與安慰，是以宗教信仰的力量進行最終的救治，是要讓臨終者在意義的啟示下能安然逝去。

當代社會由於科技醫學的高度發達，帶給人們高齡死亡的幸福，滿足人們延年益壽的願望，提供各種不計代價延長生命的醫療方法。在當代如此進步的醫技環境下，人們壽終正寢的臨終願望似乎很難實現，象徵自然死亡的「壽終」，已難以被醫生與民眾所接受，人們企求在高超的醫療技術下得以起死回生，醫院與醫生也以救人活命為其神聖的職責，盡全力地

---

❿釋信願，《生命的終極關懷》（台中，本願山彌陀講堂，2005），頁 89。

⓫盧勝彥，《臨終關懷黃金八小時》（桃園蘆竹：大燈文化公司，2004），頁 214。

醫療可以救治的生命，直到回天乏術無法救治時才肯罷手，導致現代人都不是自然老化的壽終而死，都是絕症不治而死，不僅是死於非命，臨終前還要處在高科技醫療儀器的搶救下而死，死亡之前身體是處在極度的痛苦與風險之中。象徵安寧死亡的「正寢」，在當代的醫療體系下也是一種不可能實現的奢望，根據法律的規定死亡要經過醫療體系的認定，醫療體系則要求經過醫療程序的認定，也就是要走完急救的程序確定無效才能宣布死亡，造成已彌留的病人不能回家死亡，在家病危者最後還是要送到醫院搶救，造成大多數的亡者是死在病房，送往太平間。現代民眾已難以落實臨終禮的施行，都被臨終搶救所取代，臨終者是在呼吸器與強心劑等醫療技術中帶著強烈身體痛苦狀態而死亡。

在當代社會推動臨終禮儀是極為迫切的禮俗事業，也是對臨終者進行最佳的關懷與照顧，以提昇其生命品質達到善終的目的。此臨終禮的推動，還是要從當代人對醫療的態度入手，認知高科技醫學確實帶來了許多便利，治癒了許多過去可能藥石罔效的病人，延長大多數致命性疾病患者的生命，可以使其延長數日、數周、數月、數年等，幾乎所有致命性疾病都可以靠醫技將生命延長到自然極限外，但是也往往由於不必要的生命延長造成病人增長其過度疼痛的歷程。現代醫療體系能否放棄不必要的治療允許病人自然死亡，更進一步地說，醫生能否參與協助病人結束生命，即幫助病人不必在延長臨終過程的痛苦中來結束生命⓬。這種不延長臨終痛苦的自然死亡，不僅需要醫生的協助，也需要家屬們的配合，有著讓臨終者平靜地結束生命的共識，以緩和醫療來替代積極治療，這種緩和醫療可以結合臨終儀式的意義治療，讓病人在減輕肉體痛苦的病狀時，可以增長自我心靈的覺知與開發。臨終者需要的不是積極性的肉體治療方式，而是經由儀式來進行精神治療與意義治療，意識到仰賴醫學來延長生命是有其限度與後遺症，終究難逃一死，此時需要的應是面對死亡的意義治療。

傳統壽終正寢的臨終禮，其根本精神在於臨終陪伴，這也是當代推動臨終禮的主要方向。當死亡已是不可避免時，臨終者及其家屬需要的精神

⓬Thomas A. Preston，施貞夙譯，《最終的勝利——安頓生命的最後歸宿》（台北：天下生活出版公司，2001），頁38。

性慰藉，若原先已有宗教信仰者，可以採用宗教儀式來做為臨終禮，以信仰的神聖力量來相互陪伴，如《禮記・既夕禮》記錄了臨終禮之後，補上「乃行禱於五祀」一句，這應是臨終的祭祀儀式，表達了家屬們不忍親人死亡的精神寄託，五祀是指祭拜家宅之神，是與人們生活最為親近的神明，在此生死交關之際，祈求這些神明進行最後的助佑，若確定難以再生，也請這些神明護持助其魂魄升天。此儀式最好是亡者的後代家屬們都能聚集在一起舉行，讓亡者與子孫們能進行最後的團圓，是以親情的圓滿來與臨終者進行精神上的交感，獲得超越形式的心理滿足，能無憾地離開人間。臨終的祭祀儀式是用來撫慰瀕死者與生者，對瀕死者最佳的精神撫慰，是在於領悟到無形生命的最後歸宿，是建立在其宗教信仰下的意義治療，有助於其心性能更為澄明靈覺。同樣地，其家屬也借助宗教的信仰力量，在竭誠的祈禱過程中獲得更多的心靈撫慰。

現代醫療與護理體系強調關懷臨終者的靈性需求與靈性照顧，實際上已從生理治療提升到意義治療層次，肯定臨終者更需要的是靈性方面的協助與陪伴，是建立在基督宗教的文化傳統上，認為在身心之外還有著超越性的靈性存在，在全人照顧的理念下特別重視臨終者最後歸向的靈性。所謂靈性，實際上是存在於每個人的生命之中，是人們都可以涉及的生命內涵，有宗教信仰者對於靈性的課題更易於接受，重視精神性的心靈品質，對臨終者的醫療與照護更需要關注其靈性的需求。正體驗死亡的病人與家屬，可能比任何其他時刻更需要探求靈性的意義內涵，這是不可被忽略的精神性關懷，對於靈性要有更多的溝通、體恤與理解的技巧，幫助臨終者及其家屬能在面對死亡的苦痛經驗中積極建構存有的意義。這種臨終的靈性的諮商與照顧，本質上就是一種意義治療，更重視的是生存意義的開發，其療癒的目標不在於身體病症的醫治，其焦點在於使心靈與周遭一切自然與超自然的力量達到和諧⓭。這種療癒不是治癒了身體的疾病，而是超越以身體為導向的靈性成就，在精神上確立自我的價值。

基督宗教的靈性照顧，從佛教的教義的立場，或者可以稱為覺性照

⓭George S. Lair，蔡昌雄譯，《臨終諮商的藝術》（台北：心靈工坊文化公司，2007），頁 193。

顧，從儒家、道家與道教等思想體系來看，或者可以稱為心性照顧或人性照顧，關注的是人之所以為人的精神性本質，在臨終之時更要經由人性的開發來探索生命存在的奧祕，體驗永恆的解脫之道。對臨終者的照顧與陪伴，不僅對臨終者有靈性或心性的療癒功能，對陪伴的家屬來說也可以在臨終陪伴的過程中獲得自身療癒的經驗。所謂療癒，不限於醫學領域治療性的康復意義，不是針對特定器官或精神官能的治療、矯正與修復，其涉及的層面相當廣泛，涵蓋了身心靈，也涵蓋了生活中許多與治療無關的領域，比如信仰的療癒，所涉及的不僅是生活方式的改變，而且是整個生命的投入、生活風格與方式的全然改變⓮。臨終陪伴儀式是具有雙向的療癒功能，臨終者在家屬的陪伴下經由臨終禮來強化自我的神聖體驗，朝向身心相合的內在深度體驗，有著心靈感通的療癒功能。陪伴家屬在臨終禮的儀式過程中，可以幫助自己從與臨終者相互受苦的死亡威脅下解脫出來，是經由宗教信仰產生出象徵性的療癒力量，在禮儀的操作過程中來逐漸淨化了自我的心性，能強化面對死亡的精神支撐力，產生出與臨終者心靈交流的感通經驗，有著自我成長的療癒作用。

參、喪禮的儀式意義治療

喪禮與臨終禮最大的差異，在於家屬面對的不再是有生命形態的病人，而是已無生氣的遺體，生者與亡者轉換成人與靈的對應關係，因死亡而分出了陰陽兩界的區隔，雙方無法再經由身體的感知來進行彼此意義性的連結，此時更需要儀式的操作來作為靈性交接的象徵性符號。喪禮儀式的宗教性色彩更為濃厚，是基於靈魂信仰而來的生命終極關懷，其要療癒的對象不再是亡者，是專對喪親者的心理與靈性狀態，進行儀式的規劃與設計，來面對死亡所帶來的衝擊與挑戰，化解生離死別的悲哀情緒，重建雙方相互溝通的新管道，以宗教性的儀式來進行陰陽兩界綿延不絕的精神

⓮ 余德慧等，〈初探陪伴療癒的型態及其可能〉，收入《第四屆現代生死學理論建構學術研討會論文集》（嘉義大林：南華大學生死學研究所，2004），頁4。

性交通感應。喪禮中的亡者是回歸到魂魄的無形生命形態中，儀式的作用，就是經由有形的生者來安頓無形的魂魄，其療癒的功能主要有二，一是以招魂儀式企圖使魂魄重回亡者身上得以復生，這是生者對亡者愛慕不捨的期盼，傳達死而復生的願望，以最後的儀式努力來安撫生者能坦然接受無法復生的死亡事實。二是以送魂儀式來為亡者料理後事，不要讓亡者靈魂逗留在人間成為孤魂野鬼，引領其魂魄能順利地返回死後世界。

根據先秦文獻的記載，當時喪禮的招魂儀式稱為「復」或「復魂」，人們抱著一絲的希望，進行儀式性的最後努力，期求魂氣能返回而再生，這種希望是極為渺然，此儀式進行的療癒對象不是亡者，而是生者，是要求生者經由此儀式來接受死亡的事實。有關復禮的記載有下列幾則，如《禮記．禮運》曰：

> 及其死也，升屋而號曰：皐某復。然後飯腥而苴孰，故天望而地藏也。體魄則降，知氣在上，故死者北首，生者南鄉，皆從其初。

《禮記．喪大記》曰：

> 復者，朝服。君以卷，夫人以屈狄，大夫以玄赬，世婦以襢衣，士以爵弁，士妻以稅衣。皆升自東榮，中屋履危，北面三號，卷衣投於前，司命受之，降自西北榮。

《儀禮．士喪禮》曰：

> 復者一人，以爵弁服，簪裳于衣，左何之，扱領于帶。升自前東榮，中屋，北面，招以衣曰：：皐某復。三，降衣于前，受用篋。升自阼階，以衣尸。復者降自後西榮。

復禮的基本模式，是拿亡者的衣服，升到屋頂的最高處，向北面揮舞著衣裳，喊叫亡者的名字，以亡者所熟悉的衣服，使其魂氣得以依附而歸。復禮本質上是一種宗教性的象徵儀式，不是真的可使亡者復活，是用來表達人們對亡者轉為靈魂生命的盡愛之情，如《禮記．檀弓下》：

> 喪禮，哀戚之至也，節哀順變也，君子念始之者也。復，盡愛之道也，有

禱祠之心焉。望反諸幽，求諸鬼神之道也。北面，求諸幽之義也。

當面對亡者的初終時，難免產生出極度的悲痛與哀傷，喪禮的主要功能就是要引領家屬們能節哀順變。喪禮是從復魂開始，象徵陰陽兩界從此而分，以祈禱的心態來傳達對亡者的盡愛之道，盡力祈求能有返魂的奇蹟，這是明知不可為而為之的儀式，此儀式是建立在人與鬼神的神聖交感上，或者真的能求得鬼神的相助。這是借助宗教密契經驗下的心靈撫慰，是帶有著精神性的療癒功能，有助於家屬們的節哀順變。

此一招魂儀式在後世廣為流傳，民間發展出以幡代衣的招魂幡儀式，用一長竿將幡升於屋外，或懸於柩前，能將亡者魂魄招引歸來。有的地區採用的是大幡旗，高達三、四尺，其顏色與形狀不盡相同，以其隨風飄揚更能吸引魂魄歸來，如東北地區的滿族，初終時在庭院舉行掛長幡儀式，用來向亡者招魂，也可向親友們報喪。在貴州地區一般請佛教法師或道教道士來舉行招魂儀式，設置有以五條帶子經成引魂幡上書寫著五方稱謂，還有一座紙扎的彩亭，用以招請亡者的魂魄歸來，由宗教師帶領家屬們到郊外，面對居所焚香作法，招引長幡吸引亡魂歸來安住於彩亭之中⓯。台灣殯葬禮儀除了招魂幡外，還有一種類似招魂的儀式，稱為「做讉爽」，是在亡者斷氣後舉行的儀式，道具有三，即竹篙、瓷碗與銀角仔等，首先打開廳門，亡者家屬齊跪門前，臉朝外，主持儀式者先拿起竹篙放在屋簷前，有招魂的作用，完成後將內放銀角仔的瓷碗重重摔下，象徵亡者從此不再食人間煙火，此儀式結束後家屬們才可以開始嚎啕大哭，接著籌辦各項喪事⓰。

近代隨著科技醫療的發達，有些民眾誤將臨終的醫療搶救當作是復禮儀式，錯將當代科學醫術當作鬼神來膜拜，深信醫技具有起死回生的無比效能，可能只有千萬分之一的復活機會，家屬們也滿懷希望的要求醫生作最後的搶救，既使臨終者已簽署了不要心肺復甦術的意願書，在家屬的壓力下，甚至揚言法律控告的情況下，醫生也不得不違背病人的意願進行搶救，以避免官司纏身。當臨終者身體功能皆已喪失時，心肺復甦術已很難

⓯ 萬建忠，《中國歷代葬禮》（北京：北京圖書館出版社，1998），頁38。
⓰ 黃文博，《台灣冥魂傳奇》（台北：台原出版社，1992），頁20。

有所作為，頂多救回來要多面對幾天或幾周的痛苦折磨。實際上心肺復甦術的後遺症是非常強烈的，大多只能拖延死亡的時間增長受苦的日子，雖然臨終者可以在自然死亡的邊緣中被救回來，但是卻拉長了不自然的生存期。或者家屬們有千萬種不捨的情感，不願意親人立即死去而帶來極大的悲痛。問題是家屬們將自己的心安建立在臨終者的極大痛苦上，令其求生不得求死不能，這樣的行為是孝子的舉動嗎？臨終搶救是無法替代復禮精神療傷的功能，無效醫療不能增進臨終者的生命品質，也無法真正疏解家屬們的喪親之痛，只是將悲傷情緒拉長或延後而已。

經由招魂儀式確定亡者無法復生後，整個喪禮朝向送魂儀式來進行，要將亡魂送回其所棲息的幽冥世界，死後靈魂的去處各個宗教的說法不一，儀式的形態也不盡相同。據文獻的記載，人的魂魄各有其歸宿，以《禮記．郊特牲》的說法為例云：

> 凡祭慎諸此，魂氣歸於天，形魄歸於地，故祭求諸陰陽之義也。殷人先求諸陽，周人先求諸陰。

就先秦的魂魄觀而言，魂氣與形魄是各有所歸，其去處各自不同，魂氣為陽是歸之於天，形魄為陰是歸之地，商代在祭祀上是重視為陽的魂氣，周代在祭祀上是重視為陰的形魄，發展出以葬禮為主的喪禮形態，要將亡者經由遺體的淨身與襲尸，入殮於棺再安葬於墓地，使其靈性得以回歸陰間。《禮記．祭義》對死後為鬼歸之於地有進一步的說明：

> 氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰為野土。其氣發揚於上，為昭明焄蒿悽愴，此百物之精也，神之著也。因物之精，制為之極，明命鬼神以為黔首則，百眾以畏，萬明以服。

認為人身的魂魄同時具有成神與成鬼的兩個作用，人面對死亡時有歸於地的鬼，同時也存在著歸之於天的神。以葬禮來安頓形魄的鬼，以祭禮來提昇其晉位為祖先的神，此神已成為天地間最高的靈性，是超越性的存在，能以其靈性來護持其後代子孫。

喪禮的主要功能是緊扣著「引鬼歸陰」為核心而展開，要將鬼魂引導

到另一個世界成為祭祀對象的祖先。儀式的目的雖然是協助亡者能平安的進入另一個世界，其作用卻是用來安撫生者喪親的悲痛，以儀式的操作來寄託永生的願望，以及以精神的慰藉來取得較佳的生存情境。以台灣的殯葬禮儀為例，這種「引鬼歸陰」的儀式貫串在整個喪禮之中，比如初終時的「燒轎」或「燒魂轎」儀式，即是象徵亡者魂歸陰間的啟動。在亡者腳邊的「腳尾燈」、「腳尾飯」、「腳尾錢」、「腳尾香」等儀式，象徵為亡者準備到陰間的照明、飲食與路費。在入殮時放置手帕、扇子、梳子、鏡子等物，是作為赴陰間路途的日常用品，放置桃枝，是作為驅趕赴陰途中的野獸，放置過山褲，是遇到惡鬼時逃命的工具，相傳惡鬼喜歡撿穿衣服，以一正一反褲腿，迷惑惡鬼，能從容地進入陰間。在出殯時龐大的送葬隊伍，也有象徵導引亡魂順利回陰間的作用，比如要有鼓吹陣，是用來為亡魂指引歸路。也有開路神，是紙糊的巨大偶像，具有驅逐惡煞鬼魅的能力，來為亡魂開路。也有用稻草綁成的火繩點火送行，稱為草龍，是為亡者照亮往陰間的路，另有放路紙，沿途散發銀紙，是象徵為亡者買通往陰間的路費，又稱買路錢。

有些地區將引鬼歸陰的活動稱為開路儀式，為亡者開出一張過往陰間的路條證明，象徵旅行證件，可以在陰間通行無阻，一般是請佛教、道教等宗教師來舉行，各地舉行儀式的時間不一，有的是在斷氣後與未入殮前舉行，有的是在為亡者沐浴更衣畢將入殮時舉行，有的是在小殮時舉行，有的是在大殮時舉行。其儀式的過程，舉四川成都地區為例，道士到了喪家，在院中設立神壇，在靈堂或其外設立祭壇，制作引魂幡、魂帛等，拿出事先準備好的路引，填上亡者的生卒年月、名字等。準備工作做好後，道士在嗩吶、鑼鼓等樂器的配合下，手拿著帝鐘、圭簡等法器，腳踩著禹步，繞著棺木步罡踏斗，為亡者舉行路引儀式，奉神明批准路引一張，允許其毫無阻擋地回歸陰間。道士念完路引後，又搖帝鐘等，用引魂幡在棺木上揮舞幾下，到把路引在死者的腳下燒掉，餘灰裝入內已裝有倒頭紙灰燼的「路引罐」封起來。接著從祭壇上拿一張用黃表紙書寫的符令，用小公雞的雞血與兩根雞毛貼在棺木頭上，結束整個開路儀式⓱。

⓱石奕龍，《中國民俗通志喪葬志》（山東濟南：山東教育出版社，2005），頁

佛教、道教等宗教科儀加入到喪禮的送魂儀式之中，更豐富與繁複了其文化的表現形態，發展出開魂路的宗教性法事，其目的在於為亡魂開出一條平坦大道助其順利進入陰間。佛教與道教雖然有不同的科儀與法事，其送魂的目的是一致的，幫助亡魂打通前往陰間的大小關卡，得以平安上路。台灣佛教的送魂儀式主要有發關、請佛、請神、引魂、誦經懺、母喪打血盆、過橋、還庫、投王過案、交牒、送佛、送神等。道教的送魂儀式則有請三清、詣靈、誥誦度人經、開啟冥路、誥誦太上慈悲三元滅罪寶懺、沐浴、解結、還庫、送神謝壇等。台灣還有專為引度亡魂的喪葬陣頭，稱為牽亡歌陣，在三壇法師與陰陽壇娘媽的導引下，帶亡魂過陰府遊十殿，最後能順利地到達陰間，其儀式過程為就位、請神、調營、啟行、送神等，是以類似戲曲說唱的方式，一關一關地帶領亡魂走過陰間路，最後得到解脫⓲。宗教科儀加入喪葬儀式後，更能彰顯出神聖性的交感作用，擴大對生命的終極體驗與意義追求。

喪禮的招魂與送魂，關注到亡者開始進入到靈魂的生命形態之中，進行從有到無的儀式轉換，重視安葬亡者與迎送靈魂的禮儀體系，表面上是為亡魂送行引導到另一個世界的生命通過儀式，實際上是用來排解家屬們面對死亡時夾雜著複雜的恐懼與愛戀的情緒，人們對鬼魂原本是存在著排斥的心態，害怕死亡與鬼魂會帶來不祥與災害，在喪禮過程中是帶有著儘快將亡者的遺體與靈魂送走的用意在。喪家在不得不面對亡者靈魂的情況下，以事死的孝道需求來為亡者進行最後的靈魂安置，且透過這種宗教性的神聖儀式來為生者化解面對死亡的焦慮與不安等情緒，在有序的喪禮程序中不致於陷入到生活失序的危機之中。喪禮是透過宗教的靈魂觀念產生出聖化的行動，來完成生命從生到死的最後歷程，認為人的生命形式將從人間復歸到靈界，是從一個世界移行至另一個世界的通過禮儀，這種生命的歸宿儀式中主要有兩個程序，第一個程序為亡者辦理死亡世界的入境，第二個程序為亡者祈福，象徵亡者可以合法地進入屬於亡者的世界。喪禮正是環繞在靈魂觀念上發展而成的生命禮俗活動，用以突破死亡時的形體

286。

⓲鄭志明，《宗教的醫療觀與生命教育》（台北：大元書局，2004），頁365。

限制，讓脫離肉體的靈魂，仍能回到最終的歸宿之地，化解有限生命存在的遺憾與悲哀，以靈魂不朽的信念，追求生命在精神形態上得以永恆長存。這是生命回歸本原的意義治療，此治療不是外力的加入，是自我的歸根復位，是徹通幽明與了知生死的生命凝聚與開發⑲。

喪禮在形式上是為亡者送行，是將亡者引導到另個世界的通過禮儀，在作用上是為生者感情需求而制立，是著重在意義治療上所形成的禮儀規範，基本上是按照自己的信仰理念與生活習慣進行整體設計，以儀式的神聖象徵作用，紓解人們面對死亡時種種複雜與矛盾的感情，是以「事死如事生，事亡如事存」的孝道原則來提升生者面對死亡的抗壓能量，其繁複的儀節可以視為是一種規範化的作業療法，在儀式的操作下就可以產生意義治療的功效，用來強化兩代之間的生活與情感聯繫，在面對死亡事件時具有著調節與緩和身心的醫治作用，以亡者的靈性歸屬來幫助生者消除死亡的心理障礙，這是互得其利的儀式治療。喪禮的主體是亡者，是因亡者的死亡才有喪禮，生者有義務為亡者舉辦喪禮儀式，在招魂、沐浴、飯含、襲殮、停殯、下葬等一系列過程，象徵亡者從有形到無形的生命轉換。生者是以喪禮來協助亡者尊嚴的死去，在子孫們周旋進退的行禮如儀中，幫助亡者確立自我生命的存有價值，能從善盡其生延續到善盡其死，陪著亡者走完死亡的歷順利地轉換生命形式進入到鬼神世界。

生者在喪禮的實踐中比亡者更為重要，生者才是喪禮儀式活動的真正核心所在，所有喪禮流程的安排其重心是以調適生者情感為主，重視對生者哀傷心理情緒的撫慰，可以經由綿密繁複的喪禮儀式來沖淡生者因死亡而產生的悔恨與沮喪等心情，用以化解生死之間的心理障礙與生存困境，進而能從容與平靜地接受亡者逝世的事實，是在禮儀的神聖感通下獲得來自靈性的體驗，進而能從死亡的哀痛中超拔出來，獲得新的生命領悟，也是生者走出喪親悲情的生命禮儀。當生者全心全意投入到辦理亡者死後事宜的喪禮活動時，是可以經由禮儀的操作與實踐來卸去某些心理的重負與壓力，化解莫名的感傷與哀痛情緒，盡心盡情地表達對亡者哀思與仰慕的情意，有助人生意義的重新探尋與建構，歷經死亡的全過程之後，在喪禮

⑲林安梧，《中國宗教與意義治療》（台北：明文書局，1996），頁136。

儀式中能再度確立自我人生的遵循目標。喪禮對生者悲傷撫慰的功能特強，在禮儀的程序設計下協助生者能逐漸地接受亡者死亡的事實，以儀式的意義治療化解生理、心理與行為上失落的種種痛苦與悲傷，生者可以因此獲得精神上的療癒，逐漸地鬆開與亡者不良的情感連接，以宗教信仰的精神能量進行心情的調適與更新。

喪禮的目的是帶有著精神性的療癒需求，不是以儀式來進行外在行為的規範，是要從儀式的程序與流程中來調節與醫治人們的心理情感，能消解掉死亡所帶來的哀傷與痛苦。喪禮的招魂與送魂等儀節是可以用來撫慰臨終者面對死亡的焦慮與不安，是從生命終極價值與精神能量的感通上，體悟到源自於宗教的神聖護持力量，以人神溝通的儀式排除死亡的生存難題，從瀕死的心理經驗中體悟亡者善終的生命意義。有生必然有死，這是宇宙永恆的定律，任何宗教信仰的人不管生前如何的養生與長壽，終究還是無法逃避死亡，是每個人都要坦然的面對的課題，喪親者雖然免不了會有悲傷的反應，但是更需要喪禮儀式來走完整個悲傷歷程，需要各種靈性信仰的精神撫慰，獲得屬靈資源的協助，陪伴家屬們走過人生的死蔭幽谷⑳。各個宗教的喪禮儀式都是要教導人們真實地面對人性的生命體證，企求能在心理上戰勝對死亡的害怕與恐懼，經由儀式的意義啟發對自我生命本質有更多的理解與領悟，能以各種喪禮儀式來建構亡者的死亡權益與尊嚴，以及協助生者開創出新的人生。

肆、祭禮的儀式意義治療

殯葬禮儀除了送鬼歸陰外，更重要的目的在於祭祖安位，將亡者從鬼魂晉位為祖先，提升到與神明等同的境界，進而以祭禮的方式來擴大生者與亡者能達到彼此密契相合的感通體驗。如果說喪禮對家屬具有悲傷關懷與撫慰的功能，那麼殯葬的祭禮就具有著後續關懷與撫慰的功能，在遺體

⑳潘美惠，《面對死亡——臨終教牧關懷》（台南：教會公報出版社，1998），頁136。

安葬之後，以長期的祭祀活動來繼續對喪親者進行心理的輔導與安慰，此時喪親時的失落與悲痛的情緒已逐漸減弱，進而渴望亡者能以祖先的身分來福佑後代子孫。祭禮比喪禮帶有著相當濃厚的宗教情感，更能化解對死後未可知的恐懼心理，深信亡者已晉位為祖先，經由祭祀來撫慰生者思親的情感，更能彌補生者的心理創傷，在恍惚與靈性相交的氛圍中，生者能透過祭祀再度克盡孝親之道。祭禮是透過定期的祭祀來強化生者對死者「雖死猶生」的感通情懷，將家族親情的關愛，經由祭禮得以不斷地延續與流傳，亡者的生命精神以祖先的形態來與子孫常相左右，也可以使子孫經常感受到與祖先精神交融的親近關係㉑。

要將亡者轉換為祖先是要經由一系列的儀式來完成，主要有豎魂帛、點主、返主、安靈、合爐等儀式。所謂豎魂帛，是為亡者設立臨時牌位，是新死的鬼尚未成為祖先，是喪事時作為子孫日夜祭拜與追思的對象。「魂帛」高約一尺，寬約三寸，用厚紙或白布作成劍形，正中央寫上亡者的姓名，旁邊有亡者的生辰與去世時辰，以及孝男奉祀等字樣。所謂點主，是為亡者的神主牌位開光的儀式，點主的時機各地習俗有所不同，一般是墓地下葬以後由道士來舉行，有的則是出殯的轉柩後舉行，請地方首長為點主官，由點主官以紅硃筆點在神主牌位上，象徵將亡者三魂中一魂招引進入神主牌位之中。所謂返主，是將亡者的神主牌位，從墓地迎回家中供奉，又稱回主或回龍。所謂安靈，是返主後，將神主牌位安置在大廳的靈桌上，大多擺置在祖宗牌位之側，此時亡者尚未正式成為祖先。合爐儀式象徵喪事結束，亡者也正式成為祖先，昔日是做三年時舉行，現在大多是在對年後擇一吉日為之，有的甚至在對年當日舉行，把亡者的神主牌燒掉，將其姓名寫在公媽牌位上，取一小部分爐灰放進公媽香爐之中，完成合爐儀式。

殯葬的祭祀主要分成兩大類，葬前的祭祀稱為「奠」，根據文獻的記載有始死奠、小殮奠、大殮奠、朝奠、夕奠、朔月奠、薦新奠、朝祖奠、祖奠奠、大遣奠等。葬後的祭祀稱為「祭」，有虞祭、卒哭祭、祔祭、小

㉑林素英，《古代祭禮中之政教觀——以《禮記》成書前為論》（台北：文津出版社，2007），頁 325。

祥祭、大祥祭、禫祭等。「奠」是屬於喪禮的凶祭，面對的是新亡的靈魂，家屬在祭拜的過程中可以毫無顧忌地痛哭，盡情地宣洩自我的悲傷情緒。在出殯前奠禮的次數相當頻繁，在整天的祭拜過程中，能經由儀式來填補空虛的情感，釋放哀苦的情緒，有助於家屬們的承受痛苦與忍受悲傷，是以祭祀的靈感交接來寄託思親的懷念，以盡人倫的孝道行為來產生移情的作用，在忙碌的儀節中不知不覺地走出喪慟的歷程。「祭」是葬後祭祖的吉祭，開始將亡者視為祖先來祭拜，據文獻的記載是以卒哭祭作為轉換的交接點，如《禮記・檀弓下》曰：「卒哭曰成事，是日也，以吉祭易喪祭。」喪祭的悲慟是有時間點的節制，不能漫無止盡的延續下去導致傷身毀性的後果，卒哭為百日祭，將無時之哭改為朝夕一哭，還允許有悲痛時的哀哭，但是局限在早晚的祭拜儀式中，所謂成事，是指從強烈哀痛期的喪禮轉化為和緩哀傷期的祭禮，是結束了喪奠的凶禮，進入到祭祖的吉禮。

祭禮是具有後續撫慰的文化設計功能，提供家屬們在喪禮過後的心理調適之道，配合葬後的喪居生活逐漸地能隨情遞減，一個階段一個階段地鬆解與亡者的情感連接。卒哭之後主要有下列幾個祭典，一、祔祭：是將亡者靈魂歸屬於祖靈的祭禮，是在卒哭後第二天舉行。二、小祥：是亡者周年祭禮，此時喪服減輕，除去絰帶，換上吉服。三、大祥：是亡者兩周年的祭禮，居喪的生活更為寬鬆。四、禫祭：是大祥後一個月後舉行，俗稱做三年，是除服的祭典，從此解除喪事，恢復正常生活。禫祭之後一般稱為三年禮成，實際上未滿三年，二十七個月或二十五個月而已，稱為除靈或脫孝儀式，是針對喪親者悲傷心理的自我調適而設計的，理解到人們面對死亡的哀慟歷程大約需要二、三年的時間才能逐漸的鬆結。現代民眾可能心理調適能力比較強，有的滿七或百日就可以除孝來結束喪期，或者是現代人忽略了儀式的意義治療作用，在儀式精簡後需要其他心理諮商或輔導的管道。

祭禮在身心的悲傷撫慰上主要還是透過宗教的信仰力量，來強化人與鬼神間的精神感通，經由神聖性的體驗來確立自我生命的存有法則，不僅渴望祖先的顯靈救助，更要強化自身敬己慎事的善德涵養，是自我心性的肯定與實踐，是要以成就自身的道德，來報答鬼神與祖先的厚養之愛，如

《禮記・祭統》曰：

> 夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也。心怵而奉之以禮，是故唯賢者能盡祭之義。賢者之祭也，必受其福，非世所謂福也。福者，備也。備者，百順之名也，無所不順者謂之備，言內盡於己而外順於道也。

又曰：

> 祭者，所以追養繼孝也。孝者，畜也，順於道不逆於倫，是之謂畜。是故孝子事親也，有三道焉。生則養，沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭者觀其敬而時也。盡此三道者，孝子之行也。

宗教信仰不是仰賴外在神明的救助，是追求自身能相應於天地鬼神而來的心靈體驗，是本自於內心而出的儀式行為，將對超越力量的恭敬之心轉為道德的完備實踐。祭禮儀式的意義治療，是要幫助人們先確立出自身的意義內涵，不是向外追求福報，而是自求多福，是從盡其在我的道德行為來符合人倫的運作法則。喪禮的盡哀與祭禮的盡敬，都是人們在殯葬活動中所要領悟的意義內涵，透過此一意義的理解與感受，才能真正達到療傷止痛的療癒功能。

佛教與道教擴大殯葬禮儀的儀式內涵，不僅透過祭祀來傳達慎終追遠的思親情感，還要完成為亡者追福度亡的宗教目的，以誦經念佛、懺悔祈禱、設壇作齋與超度亡靈等活動，來滿足生者與亡者儀式交感下的精神需求。在祭祀活動中除了為亡者開魂路，順利地返回陰間外，還有各種功德法事來追福與超度亡者，以求得永世的解脫與開悟。此種為先人亡親追福與度亡的殯葬儀式，充實了人們對生命的體驗與連接，更著重在無形靈性的精神交接上，經由儀式的操作祈求各種神聖力量的顯現與救助，幫助生者來為亡者增補功德能獲得離苦得樂的利益。儀式的利益雖然著重在為亡者增德與果報外，也祈求在天之靈的亡者能以其功德來福佑子孫，這是雙方互惠的儀式活動，生者為亡者積德造福的同時，也能獲得儀式迴向的生存利益。佛教與道教的殯葬追薦儀式，是有為亡者祝禱與為生者祈福的雙重作用，是帶有著宗教性的意義治療功能，人們經由儀式的引導來強化與宗教神聖感通的力量，來完成救祖與救己的使命與任務。

佛教與道教在修福造薦的法事相似性不小，是將傳統的孝道行為與祭祀儀式融入到宗教法事，經由追薦儀式回饋人們繫念父母在世時的養育之恩，在誦經、持咒、拜懺、薦食、祈禱等儀軌的帶領下，能依宗教的神聖之力，回報祖先與父母的庇蔭恩德，在救濟地獄惡鬼眾生的同時，來為亡者造福。這種宗教的經懺法事，是民間殯葬禮儀常見的超度道場，其儀式的作用是通過佛法或道法的巨大威力，以食施、法施等手段來救濟六道眾生悉皆度化，以此儀式的種種功德，來化解各種累世愆尤的業障，助亡者與生者都能身心淨化與自性解脫。這些宗教性的超度法事促使殯葬祭禮更能維護陰陽兩界的生存秩序，寄託對親人的永恆孝思，以盡孝子的儀式作為，來協助亡者超越生死輪迴，能升入聖境與體證涅槃。同時也能用來疏解喪親者的悲傷情緒，在儀式中獲得神聖佛力的護持，能化解有限存在的困境，確保自我身心的精神安頓。這種傳統祭祀與宗教儀軌的相互結合，是重視信仰的共修儀式來進行禮拜與懺悔，是建立在自我的修行積德上，不僅生者能以行懺功德來斷除煩惱與得證菩提，更能仰賴佛光的慈悲救度，期求六道眾生都能得度解脫，這種儀式活動已不是單純個人求福報的功利行為，是相應於人性趨樂避苦的善心實踐，展現出宗教意義治療的神聖目的。

人的一生難免造罪多端，不少惡業隨因緣所現，發展出無邊無量的罪咎，是需要經禮敬懺悔的儀式來加以消除，經由至心懺悔、至心勸請、至心隨喜、至心發願等五悔儀軌，產生出相應於定慧圓滿的宗教境界，讓人們在建齋行道的儀式氣氛中能滅除一切的罪根與業障。此懺悔儀式與殯葬祭禮結合，發展出廣為流傳的七七齋法事，以設齋供僧的宗教活動為亡者舉行七次的追薦道場，助其能消災彌罪得生善處。此種殯葬的超度儀式發展出大型的齋會，稱為水陸道場，全稱為「法界聖凡水陸普度大齋勝會」，就其名稱來看，是帶有著力圖超度世界所有眾生的宏大誓願，令一切受苦眾生心開意解，得法水滋潤㉒。另外，還有專為追薦亡者與超度亡靈的焰口施食法事，有與喪事追薦亡魂結合在一起，稱為陰焰口，有為生者消災延壽施放的焰口，稱為陽焰口㉓。是為墮入惡鬼的眾生施食與救

㉒張培鋒，《佛家禮儀》（天津：天津人民出版社，2004），頁 107。

度，以其功德願力來拔除一切眾生的苦業。這種為亡者來濟拔救度的儀式，其目的在於開度九幽七祖與拯拔地獄罪根，是將齋會的種種功德迴向給亡者，以善緣令亡者離諸惡道，能將一切罪障悉皆消滅，這是以宗教神聖的超越力量達到以生度死的目的，是儀式功德而來的生存利益，期求一切亡靈冤魂都能獲得拔度，得以萬罪冰消與早升天界。

生者為亡者建齋設醮的目的，主要還是以對亡者的度死來達到濟生的目的，度死與濟生的關係是緊密結合在一起，生者與亡者都能在儀式的無比法力中得到精神性的安頓。在薦拔自己的祖先亡靈時，是要無私地敞開救度之門來普度一切眾魂，是以拔度罪魂來弘揚宗教濟世度人的神聖責任，在協助亡者得以升天受福的同時，也冀望生者能延年益壽，能在發露懺悔中化除累劫罪業。此祭祀儀式雖然是為亡者修德造福，其真正的作用卻是在於安撫生者，是以宗教神聖的信仰力量來幫助生者收拾面對死亡的悲傷心情，以每日持齋茹素廣行眾善的儀式行為，將念佛功德等經懺儀軌的無比功德來迴向亡者，進而也能福佑生者，有助於喪親者經由儀式的心理建設來消除其罪惡感與慚愧感，這是一種精神性的治療，是透過信仰的力量來達到心理療癒的效果。殯葬祭禮的種種追薦與超度法事，即是將亡者與生者在靈性上以儀式來結合出命運共同體，當生者在為亡者增添種種積德超生的功德時，是可以用來補償喪親的遺憾心理，跳脫出因死亡所帶來的悲傷情緒，在對佛法無邊的精神體驗中，提供精神支撐力量來化解各種生存的難關，是以自我信仰的意義確立，深信可經由儀式來解除前世的惡業與種下後世的善因，在堅強的信仰理念下走過悲慟的哀傷時期。

宗教的度亡儀式，是以莊嚴隆重的法場來消除人們累劫所造成的惡業，能滿足喪親者的思親情感與解脫願望，照著儀軌程序來傳達皈依三寶的虔誠敬意，在禮儀的懺悔與修行中來減輕喪親者的心理負擔，期求得以化解累世無邊無量的罪咎。佛教與道教的度亡科儀常普遍地被運用在殯葬禮儀之中，主要的目的在於以各種度亡的法事儀軌彌補喪親者未能盡孝的心理遺憾，以及基於宗教的需求來幫助亡者淨盡塵世業障，以儀式的超度

㉓ 馮齊修，《晨鐘暮鼓——佛教禮儀》（四川成都：四川人民出版社，2004），頁185。

祝亡者得以魂安，同時有助於生者在孝親的感恩中獲得內心的寬慰。這些超度亡靈的法事，是經由儀式的神聖感染力量，幫助亡者在佛法或道法的普照下得以拔度，達到以生度死的終極目的。比如道教的燈儀，是以燈作為主要法器，迎接上界神仙下降，引領亡魂出離地獄，是為亡者開啟升天的魂路。又如道教的度橋科儀，是以儀式來引領亡魂度過仙橋，進而升登仙界，具有神聖的超拔作用。又如道教的解冤釋結科儀，是用來化解亡魂生前所結的冤仇，以儀式的功德助其解脫牽纏，早日升登仙界。這些科儀是在殯葬活動中用來超度亡者之靈，可以滿足喪親者事死如事生的孝心，化解因死亡所帶來的悲劇感與危機感，追求生死兩相安的和諧情境，是以儀式的圓滿來治療悲傷情緒，具有著心理調適與轉化的療癒能量。

殯葬祭禮是喪禮的延續，是生命禮儀與宗教禮儀結合的產物，是以神聖的信仰力量，將生者與亡者的生存之理延伸到與天地鬼神交際的精神感通上，以祭祀儀式來建立雙方溝通的具體管道，滿足喪親者重溫親情與供養的心理需求，是孝道精神的延續與實踐，其中又帶有著相應於宇宙和諧與永恆體驗的靈性需求，深信亡者不僅成為祖先也成為鬼神，有著參與天地化育的超越靈性。人們經由祭祀可以交感天地鬼神的道化秩序，進而能促進社會互動的人間秩序與人倫關係。殯葬祭禮是人們用來促進家族和諧的儀式手段，有助於家族社會活動的文化意識整合，在祭祀的過程中不斷地擴充與祖先相交的精神體驗，可以增強自我生命的廣度與深度，來化解因死亡所造成的心理鴻溝，用以彌平心靈的空虛與不安，有助於重建個體生命和諧的生存法則。傳統祭禮是基於對祖先的追思與懷念，進行克盡孝道的禮儀安排，是以對祖先的祭享之禮來完成追養繼孝的責任，以盡人事延續了薪火傳遞的永恆生命，進行代代相傳的生命聯結，肯定死亡不是家族生命的結束，每一代的生死不是終結的句號，而是生生不息的傳承與再造。

從祭祀到度亡儀式，宗教是可以經由殯葬的儀式操作，來幫助人們對治各種潛在罪業，是以神道追薦的修齋功德，來滿足人們拔苦與樂的精神醫治需求，在死亡的威脅下來執行生命的自我維護與發展之道。殯葬祭禮拉大了人的生命時空長度，強調不管是生者或亡者都必須不斷地經由解罪的儀式過程，才能真正獲得拯救，罪業的由來是包含有形的肉身與無形的

靈性，是累世累劫而來無邊無量的惡根，不僅生前要經常發願懺悔來進行不斷地自我醫治，死後亡者則須仰賴生者的協助，舉行各種超度與解脫的祭祀儀式，是以儀式的神聖交際功能來貫穿陰陽兩界，在生者感恩的孝道精神下致力地為亡者救度，即有形的子孫要為無形的祖先以祭祀儀式來增強其生命能量，化解如影隨行的因果業報，此一儀式不僅解救祖先在陰間的生命，還能擴及所有陰間的罪業眾生，再以此種利他儀式的無比功德來迴向給積善累德的生者，獲得轉禍為福的生存利益。殯葬祭禮是以超拔亡者的利益來造福生者，是為亡者創造終極價值的同時也成就自身的功德，此種意義治療是雙向的，為亡者也為生者。其中雖然帶有些追求現實利益的功利色彩，其儀式的本質仍著重在自我行善的主體修行，是生者以儀式的精神活動提高彼此生命存在的質量，充實修善得福的儀式治療功能。

殯葬祭禮的儀式行為，是以外化的物質形式與社會活動，將宗教信仰精神領域的抽象認知充分地展現與實踐，其目的在於傳達人與超自然靈感交接的神聖經驗，將精神性的價值體驗落實在現實生活之中，是以生命的意義感通來治療因死亡所造成的破壞情境，重建人神合一或天人合一的和諧境界，指引人的生命也可以類似宇宙運行的自然循環過程，是生生不已與源源不絕，在此認知下可以對治死亡時的種種悲傷情懷。儀式的意義治療是本於宗教信仰的生命關懷，將信仰的體驗具化為象徵性的行為體系，是以信仰力量來達成療癒的目的。所謂療癒，不是靠外在的治療，是要恢復自我本心的原初狀態，其方法在於發現原初的本心，進而重新的返回，這是心性的自我實現，使自己的心性與靈性空間能經常保持接觸，作為日常生活的療癒之道㉔。儀式的療癒是本於宗教體驗的象徵性與符號性，其操作的程序是蘊藏著豐富的神聖信息與標記，在存有的神聖秩序下，能以自我的心性體驗來化除種種知覺欲望的悲傷情緒，以回歸宇宙的原初生命，淨化生命的心靈感受。

任何宗教形態，其對死亡的悲傷療癒功能是一致的，是以提高自我的生命能量，來對治死亡時心理產生的不確定性與恐怖感，以靈性的體驗從

㉔余德慧、石佳儀，《生死學十四講》（台北：心靈工坊文化公司，2003），頁226。

痛苦與煩惱中超克出來，領悟人的有限身體原本就具有著無限的超越可能。宗教儀式必然都是以精神性的超越向度，協助人們從死亡的痛苦狀態或罪惡意識中進行解脫與救濟的意義治療，是從自我心性的培育與養成，來疏導與化解情欲的需求與衝動，領悟到生命存有的神聖性與不朽性，在殯葬禮儀的操作下能促進社會人際間的和諧與安定，也能滿足人們希求福佑與遠離禍害的療癒願望。問題是現代社會喪葬祭禮逐漸強調外在形式的操作方法，禮儀的內在療癒功能逐漸的瓦解與崩壞，導致儀式活動淪落為經濟掛帥下的功利性商業活動，有嚴重物化與異化的現象，宗教祭祀儀式只是一種買賣性的經濟行為，加速了現代社會拜金主義與功利主義的盛行，引發儀式意義治療的崩盤危機，造成人性與宗教在現實社會中的墮落與自生自滅。宗教團體早已意識到誦經禮懺的祭禮儀式，很可能成為民眾追求現實利益的手段而已，只用在追求治療疾病、乞求幸福、追薦亡魂、度厄解困等作用上，遠離了儀式原來理懺與事懺的修行作用。

佛教與道教的禮懺科儀，原本是要在禮敬、贊歎、懺悔等儀式來對治人的妄心，以誦經與坐禪等實修來正觀實相，也可以算是修習止觀的行法，不能用為謀求財利的儀式行為，更不能是淪為糊口的生計工具。殯葬祭禮的目的，是在懺悔、消災、度亡等儀式治療上，不能淪為商業化與功利化的操作，更不能以功德金的等級來確定消災或超度的範圍。喪葬祭禮本質上是符合心性的修行方法，強調內心的知罪、發露、反省等智慧的觀照，是要在行法如儀中懺悔罪業，將功德回向於列祖先靈，至於對僧眾的供養則隨緣隨力㉕。宗教參與殯葬祭禮的儀式操作，是要以信仰的神聖體驗與實踐，來引領外在形式的精神醫治效能，是在生死安頓下豐富了宗教信仰的意義世界。遺憾的是，若宗教不正視自身的神聖內涵與精神領域，有可能成為現實社會向下墮落的幫凶，助長人性向惡的腐化與敗壞，在這樣的情況下宗教是以變質與扭曲的祭儀形式，來滿足人們誇富式的排場講究與熱鬧場面而已，以各種畸形的流行性禮儀來譁眾取寵，任意地隨民眾的好惡來調整其儀式形態，甚至在無利可圖下，放任儀式的草率簡陋與凋零，在時代的衝擊下難以為繼。

㉕聖凱法師，《中國佛教懺法研究》（北京：宗教文化出版社，2004），頁405。

伍、結　論

殯葬是要經歷臨終、喪葬與祭祀等階段，每個禮儀流程都有著相當細緻的禮數儀節，從具體的行為規範引導人們對人性的精神或意義的認同，用來醫治身心性命等種種存有難題，化解一切生命困難來完成人生任務。臨終禮主要是醫治瀕死者心理與精神上的負面狀態，醫治的方法不是靠最先進的醫療技術，是經由陪伴的禮儀在相互關愛的過程中，來疏導對死亡的憂患與恐懼，斷除掉不必要的焦慮與不安，醫治的力量是來自於臨終者自我的生命覺知，不去強求有限肉身的搶救性治療，是以信仰的生命體驗來提升最後的生命品質，能在坦然平靜的心境下走完生命的終生，是以人性化的死亡來展現生命的尊嚴。

喪葬與祭祀等禮主要是醫治喪親者心理與精神上的負面狀態，醫治的方法不是靠醫療團隊的心理諮商或輔導，是經由殯葬禮儀的整套儀式流程，能正視親人瀕死的生命感受，進而能以誠敬的心來接受死亡的事實，珍惜與亡者最後相處的機會，死後更能盡心盡力辦理喪事的各項活動。喪禮與祭禮等儀式本身就具有意義治療的功能，可以用來撫慰喪親者的悲哀與傷痛，在儀節的引導下能充分地宣洩其內心的哀情，進而在對親人的感懷與追思的過程中，強化彼此心靈感通的連續性生命，在祭祀與度亡等儀節中，能以永世的生命解脫來對治有限的存有遺憾。殯葬儀式的意義治療，是建立在生命主體精神意識的自我價值實現上，雖然強調宗教信仰的終極超越，重視神聖力量的慈悲救度，但是仍須肯定個人主體生理與心理的生存需求，在超越的生命感通中更要堅持人性自覺的道德實踐，在奉行儀式的同時也要堅持殯葬的倫理規範，認同社會共有的倫理道德體制，顯示出儀式的文化內涵同時具有著宗教性與社會性。

儀式的意義治療，或可稱為是人性治療，是需要先來整飾自我內心的情感與欲望，在追求無限的靈性生命的同時更要重視人性的道德行為，不僅關懷與尊重亡者，更要協助生者重建和諧的生存秩序，肯定每個喪親者也都有維護其生命存在的權利、價值與尊嚴。殯葬儀式除了表達對亡者如

禮的關心與思念，更要致力於人際之間彬彬有禮的倫常法則，是發自於內心的自我意義實現，所謂意義治療或稱為自力治療，是以合乎是非善惡的道德覺知能力，在行為上有著化惡為善的積極奮發，在喪禮中展現積德為善與助人為樂的道德使命，促使亡者與生者能在儀式活動中各得其安，產生出意義建構下特有的療癒成果。

第十四章　當代殯葬的學術教育

壹、前　言

殯葬是人類社會重要的禮儀活動，從遠古延續至今歷久不衰的文化現象，其內容原本就極為豐富與多樣，還必須隨著時代的發展作適度的調整與更新，早就應該發展成專業的學門，建構出一門自成體系的殯葬學。很遺憾的是在近代學術的分科發展過程中此一學門長期地被忽略與漠視，近年來國外已有不少殯葬相關科系的設置，也引起了台灣學界對此學術領域的關注與推動。1997 年南華大學成立國內第一個生死學研究所，將殯葬納入到生死學的範疇，重視殯葬學術的體系建構，以及殯葬教育的落實與發展。

在現有大學教育體制中，殯葬學術要獨立發展是相當困難，只能依附在「生死學」、「生死教育」或「生命教育」等相關學科，難以發展成自成系統的殯葬學門與殯葬學系。在缺乏殯葬學術與教育體系的情況下，內政部推動的「禮儀師法」與「殯葬禮儀師專業技術人員考試」，在未獲得行政院的支持下胎死腹中，原本寄望經由國家考試來帶動各大學院校重視殯葬學術與殯葬教育，這樣的渴望最後也落空，在缺乏政府政策的助力與大學院校的支持，殯葬學術與教育還有著一段漫長的路程，有待繼續的奮鬥與努力。

在沒有殯葬學術的引領下，現有的殯葬教育大多停留在推廣部門的短期研習課程或學分班，著重在對業者的在職教育，或勞委會推動的職前教育，是以技職訓練為主，未來禮儀師的規範也是偏重在專業技能的檢核，過於牽就現有職業的技術需求，忽略了前瞻性與整體性的學術規劃，在急就章的發展過程中，缺乏精緻的理論建構與師資培養，依舊停留在草創階段，無法進一步向前開展，在重重束縛與壓力下甚至有著保守與退守的現

象。此時除了等待執政當局在政策上的大力支持，學者與業者更需緊密的結合，推動各種具有創意的學術經營與教育事業，以民間自力更生的文化創造，奠立殯葬學術教育的發展契機。

貳、台灣殯葬學術教育的現況

台灣自覺到殯葬學術教育的需求是相當晚，直到 1997 年 8 月中華民國殯葬學會結合殯葬業者聯名，在報章上呼籲教育部與學術機構於大專院校設置殯葬科系。此一呼籲引起各方的關注，台灣省政府社會局於 1998 年委託研究「台灣省喪葬設施使用概況調查報告」，在問卷中增設「培養殯葬事業人才，大專院校是否有設立殯葬系之需要」的議題，在一千多位的受訪者中，認為有需要的有百分之 38.4，不需要的有百分之 18.4，無意見為百分之 43.2 ❶。顯示此一問題已逐漸地受到重視，但是民眾對於殯葬學術大多缺乏認識，不太能表達意見。

1998 年 9 月 23、24 日南華管理學院宗教文化研究中心與生死學研究所舉辦「殯葬管理科系規劃研討會」，邀請官員、學者、業者等參與研討，會中提出三個規劃草案，作為討論依據，是台灣首次針對殯葬科系的設計，各有其規劃主張的特色，下列將這三個方案的課程設計，簡列於後：

第一個方案由鄭志明提出，將課程分成四大類：

第一類為殯葬禮俗文化的歷史及其理論，相關課程有：中國殯葬文化史、世界殯葬文化史、生命禮儀史、中外殯葬文化比較分析、宗教生死學、哲學生死學、殯葬與終極關懷等。

第二類為殯葬學的科際整合，相關課程有：殯葬社會學、殯葬心理學、殯葬人類學、殯葬行政學、殯葬經濟學、殯葬法律學、殯葬民俗學等。

---

❶楊國柱，〈禮儀師考照上路前為大學發展殯葬教育提建言〉（《中華禮儀》11 期，2003），頁 16。

第三類為殯葬技術與實習，相關課程有：現行殯葬管理之相關事業、各國墓地法規、殯葬設施經營管理與實習、宗教殯葬禮儀與實習、中國風水技術與實習、殯葬行政業務與實習，民間喪葬禮儀與實習、現代化服務業的發展趨勢等。

第四類為殯葬與現代社會，相關課程有：殯葬管理與現代生死教育、殯葬設施的經營模式、殯葬服務與社會福利、殯葬管理與現代社會變遷、殯葬設施的整體規劃、殯葬實務的檢討與改進等。

第二個方案由呂應鐘提出，主要是針對二專與二技，規劃的課程有：殯葬法律學、殯葬社會學、殯葬比較民俗學、殯葬比較宗教學、生死學導論、宇宙生命科學、管理學、屍體處理、殯葬儀式研究、社會倫理學、醫療倫理學、哲學人類學、社會工作與生死體驗、世界殯葬學研究文獻選讀、應用倫理學、老人問題研究等。

第三個方案由尉遲幹提出，是以二專班來作規劃，課程分成四大類：

第一類通識課程：國文、英文、憲法與立國精神、中國現代史、計算機概論等。

第二類基礎課程：殯葬概論、生死學概論、殯葬史、悲傷輔導、殯葬實務、殯葬與宗教、殯葬與禮儀、殯葬與社會、殯葬與環保、殯葬實習等。

第三類技術課程：殯葬設備與操作、殯葬與建築設計、殯葬與空間規劃、遺體與解剖、遺體與化粧、遺體與防腐、殯葬與學生處理等。

第四類管理課程：管理學概論、殯葬與行政、殯葬與法規、殯葬與企業管理、殯葬與財務管理、殯葬與行銷管理、殯葬與風險管理、溝通技巧等❷。

由於當時殯葬學術領域尚未開發，以上三個方案主要著重在技職教育，以二專、二技與四技等來作課程設計，主要受限於外在的客觀環境，在民風未開的情況下，殯葬行業仍是一種禁忌文化，恐難吸引應屆高中生，甚至應屆高職生都有些困難，主張採漸進的方式，先招收具有實務經

❷《殯葬管理科系規範研討會會議手冊》（嘉義大林：南華管理學院宗教文化研究中心，1998），頁 19～33。

驗的回流學生，或者有意願從事這一行業的社會人士。為了引發就學的意願，將「殯葬」與「管理」結合，偏重在殯葬行業的從業需求上，著重在專業技術的教學與培訓。

南華大學宗教文化研究中心與佛香書苑文教基金會共同合作，於 1999 年舉辦「第一期殯葬管理研習班」，以期落實研討會的決議，以及帶動殯葬教育的風氣。為了使學員能專心上課，採三周密集上課的方式，學員一律住校，接受生活管理，又恐影響業者的工作，每個月上課一周，第一週：三月十七日～三月廿三日。第二週：四月十四日～四月廿日。第三週：五月十二日～五月十八日。課程規劃為十學分，內容分成六大類，簡列如下：

第一類：殯葬技術（四十八小時，三學分，實習一學分）：含化粧、解剖、防腐、設備操作、衛生保健等。每週至高雄市立殯儀所上課兩天。另規定實習兩天（上課外）。

第二類：經營管理（三十二小時，二學分）：殯葬之流程、計畫擬定、行銷策略、實務管理、風險評估、溝通談判等。

第三類：禮生訓練（十六小時，一學分）：祭文撰字、朗讀、禮儀程序、安排與實作。

第四類：宗教禮儀與風水（宗教喪葬禮儀八小時、風水八小時，一學分）：佛教禮儀、道教禮儀、地方民俗禮儀、風水、剋擇、陰宅。

第五類：臨終關懷與悲傷輔導（悲傷輔導四小時、臨終關懷四小時、生死觀六小時，一學分）。

第六類：殯葬法規、政策與倫理（法規政策六小時、資訊技術與運用六小時、殯葬倫理四小時，一學分）。

此研習班開辦後，經由傳播媒體的報導，各界反映非常熱絡，在該年度共舉辦了四期，引起了勞委會與各級政府的重視，以及各校推廣部的跟進，開辦了不少短期研習課程，舉辦過的縣市有台北市政府社會局、台東縣政府、桃園縣政府、宜蘭縣政府、台中縣政府、嘉義縣政府、台南縣政府、新竹市政府等，學校有：華梵大學、台北護理學院、文化大學、南開技術學院、嶺東技術學院、弘光技術學院、南亞技術學院等、玄奘大學、佛光人文社會學院等，單位有：中華民國殯葬教育學會、中華民國殯葬禮

儀協會、中華民國殯葬公會全國聯合會、苗栗縣殯葬教育學會、新竹市殯葬教育學會、台北市殯葬公會、台北縣殯葬禮儀協會、新竹市喪葬商業同業公會等。這些研習班的開設，提昇了台灣殯葬業者的專業知識與服務水平。

南華大學於 2000 年提出「生死管理學系」的申請，2001 年核准正式成立與招生，當初的規劃是著重在殯葬管理，根據籌設計劃書與殯葬有關的課程，必修課程有：生死學概論、心理生死學、宗教生死學、殯葬概論、中國殯葬史、西洋殯葬史、殯葬設施、殯葬管理、殯葬倫理、生命禮儀、殯葬法規與政策、生死實習、生死法律等，選修課程：臨終關懷、悲傷輔導、哲學生死學、生涯規劃、遺體處理、生死美學、生命倫理學、管理心理學、佛教生死禮儀、道教生死禮儀、基督宗教生死禮儀、伊斯蘭教生死禮儀、生死方位學、生死實務專題、生死與社會工作、生死與經濟、生死與環保、殯葬企業之經營與模擬、生死與保險、生死與學生處理、生死教育、中外殯葬法規比較等。雖然以「生死」為名，實際上還是扣緊在殯葬的學術領域。

可是正式成立以後，於 2002 年改名為「生死學系」，與生死學研究所合併，經過多次的課程修改，有關殯葬方面的課程似乎逐漸地減少，根據 2005 年最新架構，將其專業課程的架構簡列於後：

一、基礎必修科目共 20 學分（一年級）：生死學概論（2/2）、心理學（2/2）、社會學（2/2）、哲學概論（2/0）、宗教學概論（0/2）、文書資料處理與網路應用（2/0）、多媒體應用設計與製作（0/2）。

二、專業共同必修科目共 33 學分（一至四年級）：管理學（0/2）、民法概要（2/0）、生命倫理學（2/0）、生死法規（0/2）、死亡社會學（2/0）、死亡心理學（0/2）、生命哲學（2/0）、死亡哲學（0/2）、質性研究方法（0/3）、量化研究方法（3/0）、社會統計與統計軟體應用（2/2）、心理輔導與諮商（2/2）、畢業專題（2/2）、實習（2）、量化研究方法與質性研究方法，二選一，二門皆修者一門列入選修學分。

三、學群必修科目共 8 學分（二至四年級）

1.生死禮俗文化學群必修科目：文化人類學（2）、生命禮儀研究（2）、靈魂學研究（2）、民俗學（2）。

2.生死教育與生死關懷學群必修科目：生死教育（2）、悲傷輔導（2）、安寧療護（2）、社會工作（2）。

3.生死法規、政策與生死服務事業學群必修科目：生死與社會政策（2）、殯葬學概論（2）、行政學（2）、組織理論（2）。

四、專業選修科目共 27 學分 (二至四年級)：中國哲學觀（2）、生死西方哲學生死觀（2）、東方宗教生死觀（2）、西方宗教生死觀（2）、東西方宗教生死觀（2）、死後生命探索（2）、氣學與生死研究（2）、死亡與文學（2）、死亡與藝術（2）、文化心理學（2）、超個人心理學（2）、文化宇宙觀（2）、墓葬與生死（2）、風水研究（2）、命理研究（2）、兩性關係（2）、生死與性別研究（2）、生死學電影鑑賞與批評（2）、情緒管理（2）、人際關係團體（2）、老年學（2）、自殺學（2）、表達性藝術治療（2）、生死信託（2）、戲劇治療（2）、宗教治療（2）、音樂治療（2）、社會福利政策（2）、社會保險（2）、醫療人類學（2）、醫療倫理 (2)、醫療法規（2）、醫療社會學（2）、公共衛生學（2）、養生技藝（2）、瀕死經驗研究（2）、行政法概要（2）、非營利組織概論（2）、經濟學（2）、資訊管理（2）、職業倫理（2）、人力資源管理（2）、生死服務事業與廣告創意（2）、殯葬文化演變史（2）、台灣殯葬文化禮俗探源（2）、禮儀師專業涵養與技能（2）、殯葬服務之行銷與管理（2）、遺體美容與修護（2）、其他等。

五、選修本系為輔系之學生畢業時至少需修滿 20 學分：

必修科目 8 學分：生死學概論（2/2）、生命倫理學（2）、生死法規（2）。

選修科目，至少需修滿 12 學分：死亡社會學（2）、死亡心理學（2）、生命哲學（2）、死亡哲學（2）、靈魂學研究（2）、生死教育（2）、安寧療護　（2）、悲傷輔導（2）、社會工作（2）、公共衛生學（2）、文化人類學（2）、民俗學與田野調查（2）、

殯葬學概論（2）、生命禮儀研究（2）、禮儀師專業涵養與技能（2）、台灣殯葬文化禮俗探源（2）、生死與社會政策（2）、生死信託（2）、其他❸。

由以上課程規劃，可以看出在必修課程方面，殯葬專業課目已幾乎退出，只剩下選修課程，這些課程可開可不開，學生可選可不選。南華大學的生死學系有關殯葬課程只是一小部分而已，不是其課程的主要結構。2004 年南華大學創立「生死學系進修學士班」，才是以殯葬作為其發展重點，在專業必修課程設有：殯葬學概論、禮儀師專業涵養與技能、台灣殯葬儀節探源、治喪應用文書賞析與習作、治喪流程與式場規範設計、殯葬服務業之行銷與管理、死亡相關法律與政策、喪葬音樂研究、各大宗教殯葬儀軌、中外殯葬史等。選修課程有：墓葬與生死、風水與殯葬、遺體防腐美容與修護、生死文化禮俗研究、殯葬設施經營與管理等。

2002 年致理技術學院向教育部申請設立「生命事業學系」，未能審查通過。就其課程規劃來看，主要分成五大類：一、組織管理基本知識：企業功能與管理功能。二、生命事業服務管理：婚姻業或殯葬業。三、生命事業教育課程：性別平等教育或生命教育。四、生命事業輔導課程：婚姻諮商或悲傷輔導。五、生命事業關懷課題：家庭計劃與臨終關懷。似乎殯葬課程只是該系的一小部分而已，不是該學系規劃的主要重點。在必修課程有：心理學、管理學、生命事業分析、死亡經濟學、風險管理、心理輔導與諮商、生前契約、專案管理、生命事業法規、生死學、公共衛生與環保、生命事業禮儀、專題講座、家教生死觀、悲傷輔導或婚姻諮商、臨終關懷或家庭計劃、生命事業經營管理、生命事業管理實務、生命事業設施規劃、生死事業設施管理實務等。選修課程有：人際溝通、行銷管理、資訊管理、財務管理、企業 e 化、全面品質管理、人力資源管理、知識管理、生死教育、風水文化基因學、風水學實務、商事法、各國生命事業法規比較、生命事業、性別平等教育等❹。

華梵大學推廣教育中心於 2004 年設置「生命事業管理副學士八十學

❸南學大學生死學系學士班民國九十四學年度課程架構。
❹致理技術學院生命事業系申請書。

分班」，在專業必修課程，除了殯葬以外，加入了不少其他課程，降低了殯葬的色彩。專業課程有：生死學、死亡教育、殯葬概論、殯葬法規、悲傷輔導、遺體處理、殯葬禮俗、臨終關懷、宗教科儀、管理學、人際溝通技巧與管理、實用心理學、民法概要、台灣宗教與文化、生命科學等。在課程設計上是比致理技術學院的「生命事業系」較偏重在殯葬領域，是有些特色，可是整體來說還是被名稱所限制，不敢直接以殯葬作為號召，加入其他相關課程後，就不太能顯現其自身的特色，不如其原有殯葬三十學分班較為直接而明確。

其他各校在二十學分班的規劃上是比較專業些，如輔仁大學宗教學系於 2003 年開辦殯葬禮儀二十學分班，其課程有殯葬文書、殯葬政策與法規、殯葬流程與實務、宗教與殯葬禮儀、殯葬學概論、生死學概論、悲傷輔導、臨終關懷、公共衛生等。2005 年輔仁大學宗教研究所在職專班，正式成立「生死學與生命教育組」，每年招收十五名學生，雖然不是殯葬專業學術單位，但鼓勵研究生從事殯葬的研究。2004 年南華大學開辦殯葬禮儀師二十學分班，其課程有：殯葬文書、生死學概論、自宅治喪流程規範與設計、公共衛生學、臨終關懷、殯葬法規、悲傷輔導、司儀專業素養、殯葬演變史、殯葬會場規劃與設計、殯葬禮俗、生死信託、各大宗教殯葬儀軌與流程規劃、館內治喪流程規劃與設計等。大多是根據未來殯葬證照考試而設計，還是偏重實務方面，未能從殯葬學術的整體大方向來做規劃。

參、台灣殯葬學術建構的可能面向

從 1998 年到現在，殯葬教育雖然逐漸地被重視，提高了殯葬從業人員專業技能的素養，但是在殯葬學術領域的建構實際上還是停留在草創的階段，停留在推廣教育的技職訓練階段，關注的是禮儀師的證照考試，以及塑造業者的現代化專業形像，帶有著相當濃厚的功利色彩，考慮的是殯葬行業的職業商機，以及優勢的經營策略，忽略了學術基礎的理論建構，難以形成專門的知識體系。主要還是外在客觀環境的限制，在現有的學術

教育體制，仍缺乏對殯葬學術的認同與支持，民間學術機構無足夠的力量來相互統整，只能不斷地原地踏步，難有大格局的突破。

台灣殯葬學術的體質原本就極為惡劣，可以說是先天不足與後天失調，處境是極為艱辛。所謂先天不足，是指在現代化學術分科的過程中，大多是從西方移植過來，西方學術界對死亡的關懷是現代才逐漸熱絡的學門，傳入台灣的時間更晚，近年來生死學逐漸蓬勃發展，殯葬雖然可以依附於生死學，但是終究不是生死學要發展的主力。所謂後天失調，是指台灣殯葬行業長期處在斷層之中，在死亡的禁忌下傳統的禮俗文化有逐漸邊陲化的危機，甚至成為各方討伐的對象，新崛起的業者雖然夾雜著龐大的商機，但是在現代化庸俗理念的經營下，追求眼前的近利，不太重視基礎的學術扎根，學者們也大多配合業者證照的需求，忙於教學，未能致力於學術領域的精緻經營。

殯葬能否成為完整的學門，不必依附在其他的學科底下呢？這是一個極為重要指標，當大學院校與教育部門能接受以「殯葬」為名的科系成立，殯葬作為專門的學術領域，才可能取得共識。很明顯的是，目前台灣學術界與社會界對殯葬學術是缺乏共識，有心推動殯葬教育的人只能躲躲藏藏地依附在其他學門之下，錯過了一些良機，如 2000 年南華大學直接以「殯葬管理學系」申請，現在就有以「殯葬」為名的科系，也有可能無法獲得教育部的核准通過，利弊得失是很難衡量，後來南華大學將「生死管理學系」，改名為「生死學系」，離殯葬就更遠了一些，從其課程規劃來看，生死學的領域幾乎是包山包海，只要與生死有關的都可以納入到課程之中，似乎有偏向於養生醫療的趨勢，2004 年開設的進修學士班，基於市場的考量，雖加重殯葬的課程，但終究名實不符。

2002 年致理技術學院以「生命事業系」向教育部申請，在名稱上也可能是一大失策，為了配合名稱，殯葬只是生命事業的一小環節，造成教育部的審查委員以該校沒有醫學系、社會學系等理由，未能獲准。若當初直接以「殯葬事業系」申請，或許在不同審查委員的評量下得以通過。問題在於學校當局會同意這個名稱嗎？這是一個很現實的問題，在招生優先的前提下，以「殯葬」為名可能是一大毒藥，會影響到招生的票房。原因出在社會的接受度上，儘管當前殯葬行業有相當的利潤，常以百萬年薪作號

召來吸引新的就業人員，但是就社會的整體文化氣氛，死亡依舊是一大禁忌，除非已無路可走，否則從事此一行業還是會招來不少異樣的眼光，有一些從業人員不敢直接將職業頭銜印在名片上。

這樣的文化氣氛是一種極為荒謬的社會現象，在現代人貪生怕死的心理下，根本缺乏優質的生命教育與文化教養，人們只關心個人與死亡沖犯的安危問題，不敢也不願意接觸與殯葬有關的課題，遇到喪葬的場合大多持著不得不為的勉強心態，期求快一點化凶為吉。在這樣的情況下，人們對殯葬事宜就愈來愈疏遠與陌生，只好請求專業人士的求助，可是對專業人士又常有著莫名的鄙視或排斥的心理，形成懼而遠之的態度。這與台灣當局的教育政策有關，在長期的政治考量下，疏忽了與生活設計有關的人文教育，隨著外在科技與經濟的發展，加速了唯利是圖的風尚，在庸俗的時代潮流下，不僅殯葬事業掉落到邊陲地帶，連帶地殯葬學術也缺乏文化滋潤，成為難以開發的學術禁區。

當殯葬學術不能以「殯葬」為名時，那麼依附於何種學科比較好呢？現有的「生死學」、「生死教育」或「生死管理」、「生命事業」等名，實際上都不恰當，殯葬學術在這些學門上只是小小的一環而已，甚至也可以不必發展殯葬學術。若一定要依附在其他學門，較好的選擇感該是「生命禮儀」學門，可是台灣目前也尚未有此一學門，台灣科技大學人文學院的徐福全教授曾多次向學校申請「生命禮儀學系」，遭到校務會議的否決，後來搭上新政府本土化的教育政策，以「台灣文化與生命禮儀學系」，獲得學校通過送教育部，但是在名額的限制下未能獲准。在當代的生命禮儀中殯葬是最為核心的部份，若以「生命禮儀學系」、「生命禮儀事業學系」、「生命禮儀事業管理學系」等，作為殯葬學術依附的代稱詞，是勉強可以接受。

問題是「生命禮儀」在台灣也還不是一個獨立的學門，大多依附在人類學系、宗教學系、中文學系等之下，且不是核心課程，基本上還不太被重視。在這樣的情況下為何不能直接以「殯葬」為名呢？「殯葬」的污名化，除了來自於死亡禁忌的心理外，另方面是人們對殯葬文化缺乏理性的理解，主要原因還是在於沒有殯葬學術的知識共識。當今為務之急，應該積極建構出「殯葬學」的完整知識架構，大陸學者鮑元曾提出「應有一門

殯葬學」的主張，有必要進行殯葬學理論體系的創立與研究。認為殯葬學的研究內容是相當豐富的，包含殯葬現象、殯葬事件、殯葬習俗、殯葬統計等，可以說是一門研究殯葬禮俗、葬式葬法、祭祀祭品及殯葬管理與服務的專業學科。

鮑元對殯葬學的體系建構提出了「兩類三論」的主張，所謂「兩類」是指理論殯葬學與應用殯葬學，「三論」是指概論、史論與分論。概論的有：殯葬學概論、殯葬學導讀、殯葬管理概論等。史論的有：中國殯葬史、歐美殯葬史、世界殯葬史、世界火葬史、殯葬管理史等，分論：殯葬管理學、殯葬服務學、殯葬心理學、殯葬消費學、殯葬整容學、殯葬公關學、殯葬倫理學、殯葬美學、殯葬環保學、殯葬經濟學、殯葬投資學、殯葬經營學、殯葬教育學、殯葬文化學、殯葬立法學、殯葬宣傳學等第❺。「兩類」的主張是比較清楚的，將殯葬學分成理論與應用等兩大部分，台灣目前殯葬學術的發展在理論方面比較欠缺。「三論」之說較為含混，分類不是很清楚。

鈕則誠在〈殯葬教育的基礎建構：殯葬科學與殯葬管理〉一文，提出了殯葬學術兩大領域的主張，一為殯葬科學，一為殯葬管理。所謂殯葬科學分成五個層面，一、生物層面，包含生命終止、遺體處理等。二、心理層面，包含死亡心理、悲傷輔導等。三、社會層面，包含文化形塑、經濟考量等。四、倫理層面，包含道德實踐、禮俗推動等。五、靈性層面，包含宗教信仰、悼亡儀式等。所謂殯葬管理分成兩個層面，一、公共行政管理，包含殯葬政策、公共管理等。二、企業經濟管理，包含策略規劃、企業管理等❻。既然包含了倫理與靈性層次，稱為「殯葬科學」，有些不妥，恐引發不必要的爭議，或許應加上「生命」兩字，稱為「生命科學」，可是學界對「生命科學」還是有些爭議，或許可以將「科學」兩字拿掉，直接稱為殯葬學與殯葬管理學，或者殯葬管理學也可以直接納入到殯葬學的範疇中。

---

❺鮑元，〈應有一門「殯葬學」〉（《中華禮儀》10 期，2003），頁4。

❻鈕則誠，〈殯葬教育的基礎建構：殯葬科學與殯葬管理〉（《生命教育與生死管理論叢》2 輯，台北：中華生死學會、中華殯葬教育學會，2003），頁 49～71。

根據前人的意見加以綜合，台灣在殯葬學與殯葬學系的創立，可以更多元化些，在學術領域的研究與開拓，建議應先分成三大類，第一類是以殯葬為核心的學術領域，第二類是與殯葬科際整合的學術領域，第三類是與殯葬相關的學術領域。

第一類是直接與殯葬活動與行業有關的學術領域，可以稱為「殯葬學」，大約可以分成下列五個面向：一、殯葬文化學：主要探討人類的各種殯葬活動與文化內涵，包含中國殯葬文化、世界殯葬文化、各地殯葬文化、各時代殯葬文化、各種宗教殯葬文化、中外殯葬文化比較、殯葬文化理論、殯葬學理論等。二、殯葬歷史學：主要探討人類殯葬的發展歷史，包含世界殯葬史、中國殯葬史、火葬史、殯葬發展史等。三、殯葬禮儀學：主要探討人類各種殯葬禮儀形態，包含中國古代殯葬禮儀、各地殯葬禮俗、各種殯葬禮儀文獻、古今殯葬禮儀比較、中外殯葬禮儀比較、各種宗教殯葬禮儀等。四、殯葬技藝學：主要探討各種殯葬活動的實際操作技術，包含殯葬司儀、殯葬文書、殯葬流程與實務、式場規劃設計、禮儀師專業涵養與訓練、遺體處理防腐與化妝、殯葬設施與景觀規劃等。五、殯葬經營學：主要探討殯葬行業的各種經營內涵與管理方法，包含殯葬企業經營、殯葬財務管理、殯葬行政、殯葬行銷、殯葬法規與政策、殯葬改革、殯葬衛生等。

第二類是殯葬跨文化的學術研究，殯葬可以與其他學門相互結合，擴大了殯葬學的內涵，也促進殯葬與其他學門的學術交流，如殯葬社會學、殯葬心理學、殯葬人類學、殯葬經濟學、殯葬法律學、殯葬管理學、殯葬行政學、殯葬服務學、殯葬消費學、殯葬整容學、殯葬倫理學、殯葬環保學、殯葬景觀學、殯葬美學、殯葬教育學、殯葬行銷學、殯葬衛生學、殯葬文學等，顯示殯葬是一種跨文化現象，學術建構上很難閉門造車，必須不斷地進行科際間的相互整合，造成殯葬學可以進行多重面向的學術建構。

第三類是與殯葬相關的學術研究，雖然未以殯葬為名，卻是殯葬活動與行業必須具備的學識涵養，彼此間的互動頗為密切，是需要相互支援與相互成就，如生死學、悲傷輔導、臨終關懷、公共衛生、風水學、擇日學、生命教育、宗教學、生前契約、安寧療護、老人學、生命倫理、死亡

哲學、生命事業、醫療社會學、溝通技巧、服務原理等，殯葬在學術與教育的推展上，必須擴及其他相關的學術領域來強化其深度與廣度，在其他相關學術研究的基礎上，豐富與完善殯葬學的文化內涵與實踐面向。

從以上三大類的學術領域，可以確立殯葬足以成為完整的學門，還需要捨棄「殯葬」二字，去依附在其他學門之下嗎？目前殯葬難以成為正式的學門，問題出在學術人才上，殯葬行業近年來相當熱絡，殯葬專業學術人員極為欠缺，目前積極推動殯葬學術與教育者，幾乎都是在其他學術領域學有專精者，在因緣聚會下關懷此學門的創立與發展。這些學者雖然人數不多，但是各自學術背景極為複雜，要相互整合起來也極為不易，幾乎來自於各種不同的學門，有中文、歷史、哲學、宗教、企管、行政、保險、地政、建築、景觀、輔導、教育、心理、護理、醫學、法律、生死學、生命教育等，彼此間的交集不大，共識不多，往往各自單打獨鬥，難以形成一個共同合作的團隊。

第一批從事殯葬學術的推動者，雖然是有些貢獻，但是效益不大，主要缺乏專業的投入者，第一類學者很少，大多數是第二類與第三類的學者。殯葬學術能否成型主要還是靠第一類學者，目前第一線的推動者有必要為自己的學術發展面向作決定性的選擇，這種選擇主要有二種，第一種是全心全力的投入，轉型為第一類的學者，致力於殯葬學的研究。第二種維持自己原有的學術領域，只是偶而從事殯葬研究，可以考慮退到第二線，成為殯葬學的支持者，多鼓勵自己的學生往第一類發展。以筆者為例，近年來主要的學術面向是宗教的生命關懷，殯葬只是其中的一小環節，不可能成為第一類的學者，大致上只能停留在第三類，但是可以鼓勵與指導研究生以殯葬為課題來完成碩士論文，培養出可以成為第一類的後進學者，當第一類的學者增多時，也可以考慮退出殯葬學術領域。

推動殯葬學的落實與發展，大約可以有下列三種方式，第一種是最直接有效的方法，就是在大學院校直接成立「殯葬學系」或「殯葬研究所」，可惜時機有些錯過，在目前大學院校飽和之際，新的系所成立是相當困難，國立大學空間不大，意願不高，私立大學或學院，或許有與殯葬企業建教合作的空間，來籌設「殯葬學系」或「殯葬研究所」，可是要將雙方的意願結合是極為困難的工作，這是需要一些因緣聚會的條件。還有

大學設立殯葬系所的目的，要具有推動殯葬學術的認知與理想，否則成效也不會太大。

第二種是退而求其次，成立「殯葬學術研究機構」，來帶動殯葬學術的研究風潮，有各種跨科際的大型整合研究，以及經常舉辦各種殯葬學術研討會。此研究機構最好是由政府來作，可以由國科會來主導，這種建議有點痴人說夢話，明知不可為而說說算了，或許可以寄望民間的新興力量，願意以大型基金會的方式來成立殯葬學術研究機構，整合現有的學術人才，以及培養新的學術人才。這也是需要因緣聚會，幾乎是可遇而不可求，雖然不是夢話，但是機率也不高，以目前的整體條件來說，還不夠成熟。

第三種是勉強可以試試的方法，在目前的特有環境下，集合學者與業者共同來編輯「殯葬學術叢書」，除了作為各種研習班的教材外，可以擴大殯葬學術的研究範疇，以及增強殯葬學術的研究人才。目前大陸已有殯葬學系列叢書的出版，台灣學術界卻原地踏步，近年已有一些相關的碩士論文，若能集合這些新的生力軍，在老幹與新枝的結合下，不需要龐大的經費，就可以立即集結出學術成果。可是目前台灣有心者與有力者結合不起來，雙方有不少認知的差距，還停留在畫餅充飢的階段，總是缺臨門一腳。

肆、台灣殯葬學術教育的落實之道

台灣殯葬學術教育似乎一開始就著力在殯葬從業人員的在職訓練與禮儀師的證照考試，比較偏重在實用方面，用以提昇業者的專業水準與社會形像。2002 年 7 月 17 日公布《殯葬管理條例》，第三十九條云：「殯葬服務業具一定規模者，應目專業禮儀師，始得申請許可及營業。禮儀師資格與管理，另以法律定之。」第四十條云：「具有禮儀師資格者得執行下列業務：一、殯葬禮儀之規劃及諮詢。二、殯殮葬會場之規劃及設計。三、指導喪葬文書之設計及撰寫。四、指導或擔任出殯奠儀會場司儀。五、臨終關懷及悲傷輔導。六、其他經主管機關核定之業務項目。未取得

禮儀師資格者，不得以禮儀師名義執行前項各款業務。」以上政策建立了禮儀師的證照制度，以及考試審核的方向。

內政部民政司根據此一法令，積極研擬《禮儀師草案》，多次邀請學者與業者參與討論與研擬，可惜因時機不成熟，在行政院缺乏共識下，經歷不少波折，無法順利地委託考試院舉辦殯葬禮儀師專業技術人員考試，在多方的協調之下另起爐灶，改變原先的規劃方向，改與勞委會的技能檢定考試相結合，通過甲級技能考試後，取得相關課程的學分證明及一年以上的工作經驗，可以向內政部申請殯葬禮儀師證照。此一技能檢定的證照方式，大約已取得學者與業者的共識，若未有政策上的變卦，是朝此一方向進行規劃，爭議多時的禮儀師制度大致上可以塵埃落定，各種研習班有著較為明確的遵行方向，未來必然要配合勞委會檢定考試趨勢來走。

考試院的專技人員考試與勞委會技能檢定考試的差別是相當大的，前者是屬於學術教育，後者是屬於技術教育，前者理論與實務兼具，後者偏重在實務的技術層面上。在學術教育尚未真正落實與發展之前，先以技能檢定的方式來作為實務技術的導引，是有其階段性的需求，可以提供業者經由證照制度來提昇專業服務，建構現代企業形像。目前的殯葬教育大致上還是停留在專業職訓班的層次，是可以暫時由勞委會來主導，讓職訓班的學員可以經由技術檢覆考試，取得專業技術士的資格，再經由內政部的審查，取得禮儀師的證照，這是當前唯一可走的路，但不是最後應走的路，殯葬事業整體文化水準的發達，還是有賴殯葬學術教育的真正落實，專業技能檢定只是其中最為基礎的教育形態，最終的目的還是要將專業的知識理論體系與專門的技藝技法相結合。

當勞委會開始執行技術士證照考試後，目前各種長期或短期的研習班別，可以得到正式統合，不必再有多頭馬車的發展，此時正是技能歸技能，學術歸學術的時候了，追求技職訓練的人可以停留在這個階段，對於殯葬事業與文化還存有高度理想的人，其奮鬥的目標沒有結束，而是剛要開始，未來還有一段漫長的路要走，而且比前一個階段推動殯葬證照考試更為艱辛。殯葬學術教育不能只停留在技職教育上，更需要以「學術」來不斷地提昇「教育」的文化內涵，培養與儲備各種專業師資外，還要帶動殯葬學術的研究風潮，提供與灌溉出源源不絕的殯葬專業知識。殯葬學術

領域的開拓，不是短時間可以立即完成，是需要長期的努力開拓，下面提出幾種可以具體落實的實踐之道。

第一、以獎學金的方式來吸引有意從事殯葬學術的研究生：台灣現階段雖然沒有專業殯葬研究所，但是對殯葬有興趣的年輕學子不少，散佈在各種研究所，加上近年來設置的生死學研究所、生死輔導研究所、生命教育研究所、宗教研究所生死學與生命教育組等，專注於殯葬研究的學生愈來愈多，若能成立殯葬學術獎學金，鼓勵同學以殯葬為主題來撰寫碩博士論文，提報論文研究計劃，審查通過頒發獎學金，且規定一年內要完成論文。若每年能獎勵十名，一年內至少可以完成十篇論文，在短時間內就可以熱絡殯葬學術的研究風潮，也可以儲備殯葬教育的專業師資。所需經費一年約一百萬左右，不必龐大的資金，就能利用大專院校現有的教育資源，培養出更多殯葬學術人才。

第二、以獎勵出版的方式甄選優秀的博碩士論文：博碩士論文若未能正式出版來廣為流傳，就可能埋沒了其研究成果。研究生的論文良莠不齊，若能以公開的方式來甄選或評等優秀作品，可以督促學生提高論文水平，撰寫優秀作品，獲獎著作公開出版，除了提高個人的聲譽外，也可以讓作品接受更多人的公評。獎勵出版所需經費不多，若一年獎勵十篇，獎金與出版經費大約需要二百萬元，能帶動出版界對殯葬課題的重視，增加殯葬從業人員更多的參考資料，吸收新穎的理論與資訊，有助於經營理念的更新與發展。有了甄選出版的獎勵活動，可以吸引更多的研究生關注殯葬學術的存在，認真思考其參與的可能性與方向性，或許實際參與者不多，但是殯葬學術的種子卻能逐漸地發芽與擴散。

第三、以整合性研究的方式出版系列性殯葬叢書：除了獎勵研究生從事殯葬專業研究，更應積極整合現有從事殯葬研究的學者與專家，在各自的學術專長領域中來撰寫整合性與系列性的殯葬叢書。此殯葬叢書可以分成兩大類，一類是學術性的叢書，一類是基礎性的叢書。學術性的叢書是著重在學者的研究成果上，是專業性的學術著作，有的也可以作為專業課程的教科書。基礎性的叢書是提供給業者或一般民眾閱讀，可以作為職訓班或講習班等相關課程的教科書。所需經費稍微多一些，若一年出版十本，稿費及出版費用約需三百萬元。對業者來說，相當需要基礎性的叢

書，或者前幾年先出版基礎性叢書，並同時籌劃學術性的叢書，讓學者有較長時間撰寫，後幾年再出版學術性叢書。

第四、以高水平的學報來鼓勵與支持學者撰寫相關論文：殯葬學術要能普及發展，除了系列性的殯葬叢書外，還需要有各種水平較高的學報來帶動。目前由殯葬禮儀協會、殯葬教育學會與生死學會共同發行的《中華禮儀》，是定期性的刊物，有不少高水平的論文，可是本質上是一種聯誼性的刊物，不是專業性質的學報。一個學術領域的建構是需要高水平的學報來支撐，學報的開支是比較節省的，若一年出版兩期，稿費與出版約五十萬，比較重要的是主編的文化素質與學術人脈，能挖掘出值得討論與深究課題，並能委託適當的人選來撰寫夠份量的論文，另方面也能關注整個學術的發展動向，培養後進的研究人才，能不斷擴大學術研究的團隊。

第五、以主題性的學術研討會來開發殯葬研究題材：殯葬學術要能持續不斷的發展，最好每年要有好幾場主題性的學術研討會，加速熱絡學術研究與討論的風氣，可以迫促學者不斷地鑽研殯葬的相關學術主題，深化了此一主題的研究內涵，也可以培植後進研究人才，經由研討會的磨練，可以逐漸地獨當一面。主題的選擇可以配合時代的熱門話題，來帶動討論的熱潮，或者是學術性相當重要的課題，逐次地一一研討。學術研討會的規模可大可小，初期可以採用小型研討會的方式來多次舉辦。一場小型研討會約需經費數十萬，可以儘量邀請學者、業者來共同參與，費用的開支不大，卻有著學術與教育的推廣效果，也有著宣傳與帶動風潮的作用，有助於學術訊息的互通與資源的共享。

第六、以公共論壇的方式來促進殯葬議題的學術討論風氣：學術研討會是需要較時間的籌劃，有時遠水救不了近火，時效性較慢了些，無法立即針對殯葬相關課題進行學術討論。「公共論壇」是一種開放性言說空間，可以採座談會的方式，也可以採網路訊息交談的方式。台灣的殯葬禮俗與事業經營在現代化的過程中，有不少觀念是值得商議的，有不少禮儀是值得切磋，是需要有理性對話的機制來進行共同討論，形成集體的文化共識❼。目前採座談會的方式是較為可行，若一年舉辦六場以上，可以帶

❼鄭志明，〈台灣喪葬儀式的人文意義與發展方向〉（《以人體為媒介的道

動出議題研討的氣勢，若能將本年度的座談會加以錄音整理，以專書方式出版，成效更佳，可以產生更大的影響力，所需經費不多，卻可以經由理性論辯，不斷地引進源頭活水。

第七、以專題性質的研習班來帶動學界與業界的學術交流：目前大多數的研習班是為了在職訓練或證照考試而設立，甚至以百萬年薪作號召來吸引就業人口。未來各種職訓班可以交由勞委會去規劃與推動，學界與業界應著重在開辦專題性質的研習班，開班目的不是要培訓就業人口，而是著重在學術理論與實務技能的結合，是屬於高層次的文化教養活動，以學理來指導殯葬事業的實踐，提昇殯葬事業的整體素質，也讓學者與業者經由專題的研習，拉近彼此間的互動關係，增強理論與實務的印證。這種專題研習班若能由政府來推動是最好的，其次是民間自發性的研習班，仰賴有心的學者與業者本著研發的精神，並配合實際的需要，先以熱門的專題來帶動研習的風氣。

第八、以建教合作的方式在私立大學院校設置殯葬系所：教育部已逐漸地對大學鬆綁，正規劃未來允許大學院校可以與產業界以建教合作方式來開辦相關系所。以目前公立大學的辦學理念與經營現況來看，系所大致已飽合，殯葬產業要與之建教合作的可能性不高。私立大學較為老牌的學校，在教育部的總量管制下系所成長有限，彼此間能建教合作的空間不大。但是有近年來新設的大學院校在系所的規劃上還可以成長，若雙方理念接近，是可以開辦「殯葬研究所」與「殯葬學系」，初期以開辦「殯葬研究所」為佳，可以招一般生與在職生，規模不大，學生不多，可以先培養學術人才與教育人才，等到師資健全後，再開辦「殯葬學系」，整個殯葬學術教育體系才算完備。

第九、以殯葬專題講座與各大學合作設置持久性的通識課程：與大學另一種合作方式是在通識課程中開辦全校性的殯葬專題講座，此種方式國立學校的接受度比較高，甚至連台灣大學都可能有意願，當然合作經費也可能比較高些。此方式雖然不如成立殯葬系所來得直接，但是對殯葬學術與教育的發展多少是有些幫助，經由這些殯葬專題講座，拉近學校、學生

教》，嘉義大林：南華大學宗教文化研究中心，2000），頁523。

與業者間的距離，也可以促進彼此間的互動關係。專題講座的課程規劃也相當重要，一方面要能吸引學生上課的意願，一方面要加強殯葬學術的整合，以最佳的師資陣容來強化課程的內涵，並讓學生在此課程的引導下，對殯葬學術與殯葬事業有更多的理解，進而可以吸收優秀人才來提昇殯葬學術與殯葬事業。

第十、以基金會的經營方式來創辦殯葬學術研究機構：以上各項活動可以委託專業的學會，或有意願的學校系所來主辦，如果可能的話，成立殯葬學術研究中心是最直接的方法，以基金會的方式來籌募運作的經費，統籌殯葬學術的整體發展。以目前整個外在環境的條件來說，還不是成熟的時機，政治募款比較容易一點，要以推動殯葬學術與教育的名義來募款，可能比登天很難，大陸科技已能征服天空，台灣殯葬還掉落在人心欲望的爭執之中，屈服於死亡禁忌而難有所作為，還為著「殯葬」兩個字而抬不起頭來。殯葬學術研究中心可以由小逐漸擴充與完成，初期可以一項一項地推動，以最小的經費發揮出最大的功效，等時機成熟再全面性的展開。

伍、結　論

「生死」是人生大事，「殯葬」是從遠古社會永續發展而來的禮俗與產業，是人類寶貴的文化資產，累積著相當豐富的知識理論與實務經驗，早就已蔚成為龐大的學術領域，可以是自成體系的獨立學門。但是在現代化社會裏人們卻長期停留在死亡禁忌的恐慌中，不敢以坦然的態度去面對殯葬的禮俗文化，喪失了生死關懷的存在智慧，無法認識與挺立個體生命的價值內涵，喪失人文社會主體的生存自覺。

如果學者不敢以「殯葬」二字來昭告世人，那是缺乏道德良知與知識理性的表現。如果業者不敢以「殯葬」二字來自我推薦，那是缺乏文化素養與工作熱忱的表現。如果政府不敢以「殯葬」二字來政策宣示，那是缺乏價值承擔與教化使命的表現。人們可以是無知與非理性的，但是學者、業者與政府應該有教育群眾的責任，不僅肯定殯葬禮儀的社會功能，還要

教導民眾勇於面對死亡，推動健全的人格教育。

殯葬學術教育早就應該具體落實了，推托到現在，是全民的損失，很遺憾的是不知道還會延誤到何時？這真是人類文明發展的最大諷刺，在死亡禁忌的宰制下，萎縮了禮儀文化的精神教養，放任私心欲望的不斷膨脹，吞噬了文化心靈的人文教化，在怕死的心態中缺乏生命存有的價值擔當。現在應該是立即奮起的時候了，不能再放過任何可以具體落實之道。

第十五章　當代殯葬的發展趨勢

壹、前　言

殯葬是在傳統穩定的社會結構中進行了數千年的文化傳承，是集體生活經驗的累積、擴充與實踐，是面對死亡事件的集體行為規範與倫理法則，殯葬禮儀原本具有著深層的文化模式，是經得起外在環境急劇變遷下的種種挑戰，是能以其堅強的禮義與禮文制度來引領人們體驗生命的終極價值，遵循殯葬禮儀的程序與規範來善盡其生與善盡其死。非常遺憾的是，當代由傳統的農業社會轉型為科技的工商業社會，面對的是巨大的變革浪潮，激烈地衝擊傳統的文化體制，面對的是全球性的生存動蕩，在政治、經濟與社會等結構的迅速變遷中，深切地影響與改變著人們的價值觀念與生活形態，導致殯葬禮儀在現代化的調適過程中甚至有著全面崩壞與瓦解的危機。以科技工業為核心的經濟體系取代了傳統農業的經濟體系，原有生活情境與步調已難以適應社會結構的整體變遷，舊有的禮俗行為與儀式無法繼續地保存與傳播，處在停滯、倒退與消失的過程中，逐漸喪失掉其原有的生活舞台，在時代巨輪的摧殘下不得不退位與自我終結。

當代的工商社會是建立在科學與技術高度發展的基礎上，科技的物質文明改變與轉化世界的政經秩序與人們的生活方式，迫使人類社會由原來生產力薄弱與成長率低的農業社會，轉型為生產力強與成長率高的工業經濟結構。這種結構性的調整與轉變，是人類有史以來最大的文化變革，高度科技化、工業化與資訊化的現代社會在全球化的傳播過程中，壓縮了數千年來傳統生活模式的生存空間，科技取代了傳統農業的維生方式，成為一切生產與經濟力量的源頭，進而主宰了國際民生、政治管理與經濟成長等生存課題，導致人們遠離了自然的生態環境，掉落到由科學技術營造而成的機械與資訊世界之中，人們幾乎把大部分時間都耗費在工業產品的製

造、販賣與消費等活動，對科技產品的過度享受與依賴，在日常生活都得仰賴各種科學技術，比如交通的工具、時間的安排、工作的樣態、休閒的方式等，隨著電腦資訊的發達，幾乎主導了現實生活的一切運作模式，控制人類主體性的思維活動，導致原本精神性的生存基礎，如人與宇宙、歷史與內心世界的和諧關係等的萎縮或消失❶。

傳統殯葬可以說是首當其衝，新時代的生活方式不僅導致社會結構的巨大變遷，也改變人與人之間互動的倫理模式，壓縮了家族與家庭原有人際的運作關係，各種親情倫常逐漸地淡薄與疏遠，對生命的存有的體驗也逐漸喪失終極的信仰關懷，漠視甚至逃避死亡的存在課題，殯葬活動早已缺乏文化教養的禮義精神，只剩下了行禮如儀的外在形式，不斷地剝落與喪失其內在的文化內涵，到最後連禮儀形式在日愈的簡化過程中逐漸地被淡化與忽略。在當代殯葬的蕭條與沒落是必然的趨勢，隨著傳統社會結構的快速解體之後，當人們強化科技的物質需求時，勢必減弱了精神領域的生命探索，在外在工具理性的過度膨脹下，更加忽略自我主體的倫理實踐，某些殯葬形式雖然得以保持，其禮義內涵卻難以進行後續的展開，甚至逐漸地被摧毀與破壞，在缺乏新的動力能量自會遭到淘汰。在被科技文明所穿透的現實生活中，傳統殯葬禮儀的維護與發展是極為艱難，面對著不少負面的文化衝擊與挑戰，對應的生存空間與環境將愈來愈惡劣，殯葬禮儀將難以再次的延續與展現。

貳、當代殯葬的發展困境

當代意識形態的衝突，是造成殯葬沒落的主因，比如在反傳統的意識形態下，將數千年傳承而成的殯葬視為是不符現代文明需求的陳規舊俗，或者視為是落伍的迷信觀念與糟粕陋習，造成社會人力、物力與財力的大量浪費，甚至擾亂了現代化的社會秩序。認為傳統殯葬的程序與儀式是帶

❶沈清松，《解除世界魔咒——科技對文化之衝擊與展望》（台北：時報文化出版公司，1984），頁49。

有著濃厚的迷信色彩與明顯的階級印記，存在著落伍性、愚昧性、繁冗性與奢侈性等不良的社會風尚，嚴重阻礙現代國家的文明建設❷。這種強烈的反傳統心態，忽略了殯葬禮儀內在的禮義精神，僅從外在的表現形態進行大力的批判，反對繁瑣的殯喪儀式，討伐豪華的奠禮排場，排斥三年的守喪孝制，推動簡喪薄葬的現代禮儀，主張殯葬過程愈簡單愈好，不必擾民傷財，舉行簡單的告別儀式就行了，完全不考慮人性的生命教化與心理情緒的悲傷撫慰。

造成殯葬趨於簡化的另個原因，則是當代人們緊湊的生活步驟，在忙碌的工商社會與都市生活中，喪期不得不一再縮短，有些國家基於公共衛生的考量與需求下，要求遺體務必在數天內埋葬或火化。再加上當代的居家環境幾乎缺乏停殯的空間，要在自家治喪已愈來愈不可能。一般台灣民眾停殯的時間大約是一星期到三星期之間，是比其他地區稍微長些，導致遺體的保存是一大問題，目前大多停放在殯儀館或醫院的冷凍櫃中，或者租冷凍櫃安放在家中，導致入殮儀式被壓縮，喪家已難以按照傳統殯葬禮儀的整套流程來進行，最常見的是入殮、出殯與安葬都在同一天舉行，民眾大多租用殯儀館禮堂來辦理喪事，更要在二、三個小時內完成所有的儀節，在如此緊張的有限時間中禮儀也必然要隨之簡化，入殮、家奠與公奠等是一貫而成，緊接著就要發引安葬或火化。由於現代人大多有忙不完的事業與工作，在時間就是金錢的壓力下，傾向於出殯後就結束了喪期，不要再受葬後儀節的束縛，比如有些地方有「安清氣靈」的作法，即出殯安葬或火化時就將相關儀式都做完，返主後就可以除服脫孝，恢復正常生活❸。

當代殯葬不僅有簡化的趨勢，同時也存在庸俗化的危機，整套殯葬流程雖然已大為縮減，但是人們依舊偏重在外在禮儀形式上，隨著經濟條件的好轉與富裕，人們更偏離殯葬的禮義精神與內涵，忽略了內在的生命情感，一味地致力於禮儀的形式排場。工業化與商品化發達的現代社會，物

---

❷王計生主編，《事死如生——殯葬倫理與中國文化》（上海：百家出版社，2002），頁 287。

❸五南編輯部編著，《微笑說再見——民間生生禮儀指南》（台北：書泉出版社，2007），頁 84。

質性的生態環境獲得普遍的改善，人們的壽命也因醫療科技突飛猛進而增長，但是精神領域的價值教養卻日愈庸俗化。所謂殯葬禮儀的庸俗化，是指人們在處理死亡的禮儀活動中，缺乏相應於人性精神存有的精緻行為規範，未能相應於殯葬禮儀之所以能長久流傳的深層文化體系，只能在外化的器物與儀式的層面追求形式的舖張與豪華場面，以及高檔的享受與消費，獲得感官與欲望短暫性的滿足，忽略了禮儀行為象徵性的文化精神體系。簡單地說就是指缺乏文化教養的生命滋潤，只是順著生物的本能來擴張其欲望的橫流，亡失掉面對死亡的禮儀本義。

禮俗的庸俗化與殯葬的商品化有密切關係，當代社會殯葬發展成特殊的經濟產業，由於人必將要死，殯葬成為一種穩定的消費產業，從喪祭到安葬的過程中有著相當龐大的消費產值，發展出各種與之相應的殯葬產業。殯葬禮儀是可以發展成專業的生命禮儀行業，是需要有經營理念與管理策略，要重視殯葬產品與服務在現代市場經濟的營銷工作，其實物、服務、保證、組織與意識等有形與無形的形式，能否滿足喪家各種需求與欲望❹。殯葬的產業化與商品化，本身是沒有問題的，這是當代經濟發展的必然現象，問題是出在於殯葬商品進入到消費市場時，產生出種種互相爭奪與惡性競爭等後遺症，甚至為了滿足消費者的欲望與需求而不擇手段，競相推出各種浮華奢侈的商品。所謂商品化，是指殯葬產業過度投合消費市場的利益需求，用來滿足消費者的欲望而為所欲為，忽視禮俗背後的禮義內涵，純從金錢的交換與買賣價格來追求現實的經濟利益與物質效用。

有人會將殯葬商品化的現象歸咎於傳統厚葬風尚，進而大力主張薄葬禮俗，這是一種不健全的心態，其實在傳統社會厚葬與薄葬是同時並存的，各有其相應的禮義精神，在原始社會基於靈魂信仰已有厚葬行為，到了先秦時代在祖先崇拜與儒家孝道思想的鼓吹下，重視事死的殯葬禮儀。但是同時也有墨家、道家等提倡薄葬，有以自然的生命觀來安置死後的遺體。在秦漢時代厚葬與薄葬是同時存在的，顯示殯葬原本就是多元分立。厚葬與薄葬不是從物化的經濟條件來做分判的標準，問題出在於喪親者自

❹舒海民、林鳳，《殯葬經營管理學》（北京：中國社會出版社，2004），頁175。

我情感的調適上，若無真實的情感，厚葬只是做表面的工夫，薄葬也不值得效法。喪事隆重不等於厚葬，喪事草率不等於薄葬，差別不在於物化形式的比較，重視的是生命情感的投入與實踐，若喪家是本之於慎終追遠的事親關懷來舉辦喪事，厚葬或薄葬皆可，只要能表達真正的孝心就可以了。厚葬或薄葬是不必用公權力來強作限制或規範，重點在於能否經過精神性的教育，引領民眾能有健全的生死信仰進行發自內心的禮儀實踐。

殯葬商品化的真正危機，是隨著商業化的流行風潮侵蝕了人們原有厚實的生命情感，偏向於群向性、攀比性與炫耀性等消費心理❺，成為一種誇耀財富的工具，助長社會拜金主義與功利主義的猖獗。在商品化的過程中，當代民眾的殯葬行為有兩種極端的走向，一種是誇富式的講究排場與熱鬧，一種是苟且式的隨意操作與淡化，以上兩種走向都不可取，反映出現代民眾精神教養的萎縮與頹敗，過與不及都是失調的社會病態，後者造成殯葬逐漸趨向於草率與簡陋，前者則造成殯葬逐漸趨向於浮淺與豪華，二者都造成殯葬在現代社會處境的坎坷與惡劣。尤其是前者表面看起來殯葬事業莘莘向榮，實際上擴大了殯葬過度物化發展的生存危機，在經濟掛帥的形式競爭與激烈吞食的過程中，殯葬的內在禮義精神就更為迷亂與矛盾，甚至隨著物化的享樂愈為衰退與墮落，導致各種禮文與禮器的操作隨之變質與錯亂，殯葬淪落為純粹買賣式的商業活動，是建立在金錢與財富的交換上，隨著民眾情感好惡任意地調整與變遷殯葬禮儀的表現形式。

殯葬原本隨著社會階層與經濟條件的不同而有規模上的差異，比如周代對天子到庶民各個階層的喪禮、葬俗、墓地、棺槨、隨葬品等都有明確的區別與規範，但是當代這種社會階層的區別放打破，加上經濟上的富庶與消費能力的提高，人們紛紛仿效高檔的殯葬規模，競相奢侈豪華，比如當代的殯葬禮儀已大多集中在出殯當天來舉行，因具有顯孝的表彰作用，在當代殯葬禮儀有逐漸萎縮的情況下，出殯的盛大場面與規模，反而顯得過於突兀，有太多不必要的排場與陣頭，降低了奠禮的哀淒氣氛，淪落為政治性的交際場域，更加顯示出現代社會人性關懷的虛假層面，特意地在形式上互相地攀比與炫耀。遺體安葬又是一場誇富的競逐場域，比的是高

❺殷居才、鄭吉林，《殯葬社會學》（北京：中國社會出版社，2004），頁178。

貴的棺木，如海外進口高級不銹鋼棺，是與世界各國採用一樣的棺，墓地更有得比，比方位，比大小，比價值，還可以比營造的技術。採取火化的喪家也有得比，比骨灰罐的材質與檔次，比火化儀式的規模與大小，比塔位的樓層、方位與價格。在如此互相攀比的風尚下，扭曲了殯葬原本生命教育的本義，造成更多的侈糜浪費。

現代人極端的害怕死亡，有著各種畏懼死亡的禁忌行為，平時不願意碰觸到與死亡相關的各種事物，也不肯學習處理死亡的各種教育資訊。當死亡事件發生時都是偶然的與臨時的，不僅亡者死不甘願，連生者也多措手不及，不知如何扮演好殯葬禮儀中的自我角色。人生的每一個成長階段都面臨著社會的角色參與和扮演，當臨終者歷經老病到死亡，在殯葬角色的扮演上較為容易，有較長時間的心理準備，能以較為豁達的態度來面對疾病與死亡，跳脫戀生悲死的心理情結，以較為寧靜安詳的心態走完人生最後的旅程。但是對喪親者來說，死亡卻是最大的噩耗，甚至會處在過度震驚的階段，甚至出現哭鬧、歇斯底里與想自殺等反常行為❻。當喪親者處在如此痛澈心腑的哀傷之中，卻又要積極承擔處理死亡的殯葬角色，常在毫無心理準備的情況下要承擔起殯葬禮儀的整個流程，在內心哀慟的情緒下，還要應酬各方前來弔唁的賓客，在角色扮演上也會有調適上矛盾與障礙，甚至是模糊與失調。

喪親者的殯葬角色或許可以透過殯葬業與禮儀師的協助，處理所有的禮儀細節與流程，但是喪親者的殯葬角色是無法完全被替代，在殯葬禮儀的整個過程中還是要扮演著決策、協調與執行的角色，往往不是他人可以越俎代庖，其角色壓力是相當沈重，若平時缺乏專業的生命教育與精神輔導，更容易導致角色的緊張與壓迫，甚至引發出各種爭執與衝突。對孝子與孝眷來說，殯葬角色只是一時或短暫的階段，平時也缺乏學習與演練的機會，在死亡禁忌的陰影下也難以坦然的面對，都是臨時抱佛腳的上場扮演，既無準備，也不知如何接續，往往走一步算一步，在對殯葬禮儀了無概念的情況下，任由禮儀師或親友們的擺佈，完全配合演出，不僅不了解禮俗的內涵，對自己殯葬角色也常處在模糊兩可之中，既使不能勝任殯葬

❻鄭曉江主編，《宗教生死學》（台北：華成圖書出版公司，2004）。頁93。

角色，還是要堅強起來勇於承擔，很可能一再地掉落到各種失調的情境裏，導致殯葬禮儀不是草率結束，或者是在遺憾與衝突中劃上句號，導致當代殯葬更為殘缺不全。

現代社會殯葬角色的失調甚至失敗，已是司空見慣的事，還有不少角色與角色之間的矛盾、衝突與對立。比如傳統的殯葬還具有著確認亡者家族中的人際關係，以及家族權利義務的繼承、調整、轉移與延續等功能，若孝眷們缺乏道德的教養與自律，很容易因遺產的爭奪而爆發衝突，導致殯葬禮儀在不愉快的氣氛中勉強進行。還有家屬也會因對喪事不同意見，或者對對方殯葬角色有所質疑或否定，在缺乏理性的溝通與協調下，妨礙了喪事的順利進行，如此的各種糾紛造成殯葬禮儀更加失色。雖然喪家將殯葬禮儀工作委託殯葬業與禮儀師來代為執行，但是雙方也可能會因經濟利益或服務品質而引發衝突。這種衝突可能雙方都有責任，或者當喪家處在強大的壓力情境下，殯葬業與禮儀師更要重視自身的職業道德與服務品質，肯定自己的殯葬角色，也協助喪家完成其應盡的角色。現代社會大多數人是缺乏殯葬角色的學習經驗，更需要在面對死亡的偶發狀況中，隨著殯葬流程邊做邊寫，此時禮儀師的指導責任就更為重要。

殯葬角色的失調，也往往來自於悲傷的心理情緒，喪親者因深痛巨創的情感而無法適當地扮演其殯葬角色。這種悲哀失調的現象其產生的原因與程度是極為複雜，大約會隨著死亡的性質、死亡的過程、死亡者與本人的關係、本人與死亡者在垂死階段和死亡以後相處等現象而有所差異❼。比如意外或事故死亡的衝擊遠比老病而終來得巨大，尤其是白髮人送黑髮人的失落與哀痛必然更強。家屬面對親人的突然而亡是比重病數年後而亡來得悲切，常因未能做最後的訣別而哀痛，還有生者與亡者因生前的情誼不同，眷戀哀痛之情也就有所差異。傳統的殯葬禮儀是具有哀情的抒發與情感的調節作用，儀式的設計與安排，重點在於引導生者在殯葬流程中完成其哀傷歷程。人們面對死亡的悲傷是自然與必然的心理反映，是要經過一段哀悼、悲傷與痛苦的歷程，逐漸從震驚與麻木中進行適應與重整，讓悲傷的情緒能夠適當地宣洩出來，進而避免哀傷不足與哀傷過度，而形成

❼王宏階、賀聖迪，《殯葬心理學》（北京：中國社會出版社，2004），頁196。

病態的心理傷害。

很遺憾的是，由於當代殯葬流程的過度簡化與淡化，禮儀已無法用來調節生者內心的悲哀與傷痛，或者外在形式雖然獲得保留，但是內在的心理輔導作用卻已亡失，無法透過儀式原有的設計功能來達到宣洩悲傷的效果，造成了各種以死傷生的悲劇，導致生者有著種種傷身毀性的後果。由於殯葬如此痛苦防衛機能的萎縮，當代人因死亡事件而產生非常態甚至是病態的心理疾病就更為嚴重，容易陷落到生活失衡的危機之中，產生憂鬱、焦慮等身心病狀，此時就必須藉助專業的輔導人員或機構，來取代傳統殯葬禮儀的原有功能，協助喪親者進行殯葬角色的調適與轉變。這是現代人的另種悲哀，寧願放棄數千年來累積的文化智慧遺產，從頭學習原本陌生的操作系統，這些操作系統是有其悲傷撫慰的效果，卻大多是著重在病態的治療，難以進行預先的防治，無法讓喪親者在殯葬期間就能獲得源源不絕的協助，能以儀式來完成哀悼，走出喪慟，心中雖留住哀思，但能哀而不傷❽。

當代殯葬的沒落，與外在形式的變遷關係不大，厚葬或薄葬都無助於殯葬的健全發展，真正的問題是出在人性的生命關懷上。人們因過度對科技與物質的依賴，往往偏重在身體感性情欲與生活本能的根本滿足，在追求享受與快樂的過程中，造成生命主體性的失落，缺乏精神層次的文化滋潤，因物質需求的不斷增長下造成精神信仰的逐漸退化。殯葬原本是建立在生命體驗而來的儀式實踐，是從人性的關懷處領悟到生死的本質內涵，成就生的價值與死的尊嚴，這是貼近於人性而來的禮儀教養，精神性的開發是重於物質性的享受，現代的群眾剛好相反，提升物質文明的壟斷性與宰制性，忽略了人性本質的領悟與意義的探尋，增長了貪生怕死的本能欲望，在濃厚的死亡禁忌下，幾乎亡失了精神性的禮儀教養，掉落到物質性的生存競爭之中，甚至為了生存可以不擇任何手段，以毫無人性的尊嚴來取得最有利的生存位置。

當代的殯葬不僅不重視禮文，更加地忽略了禮義中的人性課題，否定原有生命的靈魂觀念，將殯葬的靈魂信仰視為是早期人類無知的迷信行

---

❽胡文郁等編著，《臨終關懷與實務》（台北：國立空中大學，2005），頁266。

為，這種否定靈魂進而否定鬼神的反宗教行為，原本是純屬個人的信仰課題，信與不信是個人主體性的抉擇，在近代科學主義的盛行風潮，卻有些執政者企圖利用公權力來推動無神論的政治主張，破壞人們對靈魂的信仰理念，鼓吹各種超自然的生命觀念都是騙人的鴉片，是會迷惑人的理性價值判斷，阻礙科學意識的傳播與發展。這種科學與宗教的衝突，物質文明與精神文明的衝突，經由政治勢力與教育管道不斷地擴大了二者之間的斷裂關係。此一斷裂的文明衝突不僅導致殯葬原有禮義精神的亡失，也造成人們迷失在人性糾葛的衝突情境裏，拉扯在唯物與唯心的拔河之中，掉落到性善與性惡的爭執之中，進而對生命存有的意義缺乏終極性的安頓，更造成人們在現實生活中的種種不確定感，只能以行尸走肉的方式來面對漂泊不定的人生。

靈魂不滅的祖先崇拜與鬼神信仰是殯葬最為核心的禮義內涵，一旦被視為是違背科學的無知與愚昧的觀念時，由禮義所發展而成的禮文與禮器也就失去了繼續存在的空間。殯葬禮儀原本就離不開鬼神信仰與宗教活動，是建立在人與超自然交接的儀式行為，這不屬於科學性的物質真假判斷，不必用科技理性來否定人性的精神依託。當精神性的價值源頭被根源性的推翻後，所有制度性與規範性的殯葬儀式也都成為落伍的封建迷信，為祖先祭祀與超度等禮儀成為多此一舉的無意義行為，進而強調能免則免才是現代化的文明人。簡單地說，在科學主義下理想的現代人，是不需要殯葬禮儀，可以不要任何殯葬禮儀，連最簡單的祭拜也不用，死後就直接火化，將骨灰返之大地。這可以是個人理念與生命主張，但不必要求全民依照辦理。或者說，科學主義者無權要求世人放棄殯葬禮儀，也不能要求其後人連簡單的祭拜與懷念都不能有，這根本是違反人性的觀念與行為，是不尊重他人生命主體的權利。

不僅超自然的禮義引發文明的衝突，連人文化的孝道禮義也難以在現代社會扎根與發展，隨著現代社會人際結構的轉變，家庭生活倫理的逐漸淡薄，生前已難盡奉養的孝道，更遑論死後能盡殯葬禮儀的孝道禮義。缺乏了孝道禮義時，殯葬儀式就只變成人們財富攀比的世俗性競爭場域，出殯的奠祭因具有表演性的功能與作用，在現代社會更傾向於盛大與奢侈，追求表面性的好大喜功，根本性的孝道情感則已亡失殆盡。殯葬的本義是

用來教化人性，啟迪向善的生命追求與安頓，孝道不是行為的壓抑與宰制，而是人性道德的自覺與實現，是發自於內心的生命證悟，是生死信仰教化下而來主體體驗，不僅重視自己的生命，也重視祖先與父母等生命傳承的源頭，建立起彼此相互統合的精神聯結，在喪禮、葬禮與祭禮的過程中擴大生命存有的價值與意義。外在形式是來自於內在理念，當人們不再有孝道的信念時，殯葬儀式已不能承擔孝道的體現，反而成為缺乏人性的競逐空間，是在怕人取笑與沒面子的心態下，講究各種豪華的儀式排場。

當代社會的殯葬不僅無法承擔人性向善的教化責任，反而有著牽引人性向惡墮落的危機，當代殯葬禮儀愈來愈形式化，進而僵化了其內在的禮義，淪落成人際間追求利益的生存工具，重視外在亮麗的形式主義，卻逐漸喪失其內在深層的文化意識與禮義觀念，雖然殯葬禮儀仍繼續的保留與發展，形成的是陡有形式而無內涵的物化與庸俗化等現象。在當代社會殯葬是不可能完全消失或瓦解，卻免不了掉落到「有禮無體」的形式主義中，只剩下外在浮華的表現，缺乏內在真實的情感❾。所謂「有禮無體」，是指殯葬只重視形式的包裝，比如追求全新機型的殯葬設備，有豪華的運尸車，最前衛的火化機，還有全部電腦化的服務流程，在技術與設備上不斷地更新，外在形式與規模極為富麗堂皇，卻未能真正理解與實踐內在禮義內涵，造成禮儀行為與禮義心靈有著相當大的落差，在行禮如儀的背後缺乏人性相互感通的心靈境界，只是在表面形式上撐場面，其實背後潛藏各種利益糾葛，以及身心衝突的潛在危機，一旦爆發後果是極為嚴重。

參、當代殯葬的文化再造

殯葬是生命禮儀最為核心的文化儀節，依舊是現代人們必須歷經的死亡歷程，是受到社會制約與倫理規範，為了維持和諧與穩定的生活秩序，殯葬是有其存活與發展的空間，只是在惡劣的生態環境下面對著不少艱巨

❾鄭志明，《殯葬文化學》（台北：國立空中大學，2007），頁210。

的挑戰，可能導致外在表現形態的走樣，以及內在禮義精神的瓦解。殯葬禮儀在儀式上原本就是與時俱進與因地置宜，隨時可以商議切磋與改革，不必牽就或死守舊有的規模與形態，很難墨守成規而一成不變，但是也不能是苟且式的勉強湊合與任意調整。所謂「走樣」是指儀式已不能相應於原有的禮義內涵，而是隨著民眾的好惡與欲望，不是因陋就簡就是奢侈誇富，在形式化的過與不及中，表現出各種荒腔走板的荒謬鬧劇。這種走樣的殯葬禮儀，顯示出外在的禮儀形式雖還保存下來，但是支配儀式的禮義觀念與價值系統早已殘缺不全，人們只能以吃老本的方式來抱殘守缺，在操作上便宜行事與隨意變遷❿。

當代殯葬的文化再造，指的不是殯葬形式現代化與科技化的更新，應該是禮義精神的重振與實踐，回到殯葬世代傳承的深層文化結構，繼承其豐富多姿的精神性禮義內涵，重新建構合乎人性的集體生活模式，積極開拓合乎現代需求的生命禮儀。殯葬禮義的根本精神是建立在對生命的尊重與人性的關懷上，這也是現代人最為需要的文化教養工作，殯葬是要經由儀式的操作歷程來引導人們的生命體驗，從人性的價值實現來完成社會道德的倫理規範。殯葬要更新的不是外在的形式，而是內在的人性教養，教導現代人在科技發達的物質環境中，更要強化對生命存有的價值認知，積極地關注生與死的文化內涵，建立起克服與超越死亡的共同生活法則。殯葬的核心課題即是精神性的人性，重點在於人性本質的探尋與完成，體驗到生命存有不是著重在身體的物質形式，應該重視的是精神性的人性關懷，實現相應於人性的精神教養運動。

殯葬是人性自我實踐與教養下的智慧結晶，是人類自我心靈走向的生命體驗，原本就是文化的精神層次，而非重形式或儀式的物質層次，禮儀的復振應是生命意識的自我覺醒，重建人性化的生活規範。所謂人性涉及到的是對生命的認知課題，包含有形的肉體與無形的心靈，殯葬雖然著重在處理死亡後的遺體安置，最為關懷的卻是心靈生命永恆和諧的價值存有，肉體的生死現象是經由心靈的精神活動來擴大與完成存有的意義與價值，殯葬的根本禮義就在於人性的生死體驗上，教導人們從生命本質的確

---

❿ 鄭志明，《宗教的醫療觀與生命教育》（台北：大元書局，2004），頁372。

認來走過生與死的人生歷程。殯葬的文化再造應從現代人生命本質的教養開始，對治現代人各種惡劣的生態環境，疏通各種被扭曲的生死觀念，化解各種混淆與動蕩的價值意識，直接回到超越物質形態的人性境界之中，肯定人性不是向惡的道德墮落，而是來自於持續向善的努力與奮鬥，都能從劣勢的情境中重塑出新的活路來，不管當代環境如何惡劣，都不能忽略人性教養的根本使命。

現代人在豐隆的物質資源與科技文明中，最缺乏的是對生命存有的認知與尊重，發展出種種病態的生死觀念，誤以為生命是屬於個人的私有財產，不是害怕死亡，就是隨意死亡，比如可以為情為欲或為財為利而死，不知珍惜自己的生命，更不懂得體貼親友的感情，不僅自我價值的疏離與空虛，更危害家庭與社會的和諧與穩定⓫。殯葬禮儀的文化再造，是要具有對治病態生死觀念的醫療能力，是要協助人們從物質性的存在層面提升到精神性的存在層面，從生物性的本能中領悟到與宇宙之道相應的生命本質。這種精神性的文化教養，對現代人更為重要，殯葬禮儀不是外在的行為規範，而是人之所以為人的主體實踐，重新貞定人與宇宙的自然關係，肯定自身生命是可以突破形體的有限性，交接到天地萬有無限存有的運動能量，不僅追求肉體形式的舒適與快樂，更重視心靈生命的精神境界，殯葬禮儀正是這種生命能量下的社會化活動，是集體共同奮進的文化成就，是集眾人之力創造出美好的生態環境。

殯葬可以說是人性道德實踐極致下的產物，從這樣的標準來看現有的殯葬禮儀還有相當大的成長空間，應從世俗化的層次提升到更精緻化的文化層次，引導人們不斷地進行自我生命的反省與覺知，這是一種極為困難的人性自覺與更新運動，對逐漸庸俗化與功利化的當代社會更是極為不可能，殯葬禮儀只會繼續往下沈淪，不太容易再有往上提升的契機。這是明知不可為而又必須為之的社會運動，唯有從人性的文化教養處著手奮進，殯葬才有著再度恢復生機的可能性。這是唯一可走的路，文化的再造本質上就是人性主體生命的再立，捨此別無捷徑可走，若不從人性的教化入手，一切的努力都是徒勞無功的，只能增長華麗的外在形式，缺乏內在真

⓫林素英，《古代生命禮儀中的生死觀》（台北：文津出版社，1997），頁 275。

正的覺醒動力。此種人性的教養也不能只靠知識教導，還是要落實到殯葬的儀式實踐上，需要有集體即知即行的推動力量，是要有志之士共同來營造出更新的社會運動。

殯葬的人性道德實踐與教養的社會運動，也可以視為是文化運動或宗教運動。所謂文化運動，是指殯葬禮儀原本就是人們集體生活的一部分，是人類整體生命重要的文化結構，殯葬更新的社會運動同時也是一種文化運動，是用來建立生命終極體驗的文化關懷，領悟生命的存有即是文化的實踐，是相應於天地運行規律而來的道化作用。殯葬是用來維護人與天地整體和諧的生存秩序，將人的物質與精神生命相互統合起來，擴大生命存有的形上依據，肯定人與天地有著精神相通的宇宙能量，認為生與死也是道化的必然現象，殯葬是幫助人們突破死亡的形式限制，開拓出無限生命生生不息的文化信念。殯葬的儀式設計即是一種文化的操作模式，將人的生命提升到天地的自然秩序之中，也提升到鬼神的超自然秩序之中，建立出整體和諧的對應法則，肯定死亡只是肉體物質性的結束，精神性的生命是對應著宇宙的律動而生生不已，是經由人性的道德實踐展現出無限的生機。

所謂宗教運動，是指殯葬原來就帶有著宗教的信仰內涵，從原始社會以來靈魂的鬼神觀念始終是殯葬活動的核心內涵，具有濃厚原始宗教的色彩，此時文化與宗教是合而為一，人們深信肉體之外還有著靈魂的生命形態，發展出眾多分殊的鬼神世界。殯葬與鬼神崇拜是緊密結合的，相信靈魂不因肉體死亡而消滅，生命會從物質形態轉成非物質形態而存在，認為靈魂可以依附於肉體，也能脫離肉體而單獨存在，展現出靈魂的非物質性與不滅性，形成了人與鬼神並存的世界，甚至認為人與鬼神在生命形態上也可以相互轉換，理解到死亡只是肉體物化形式的消亡，靈魂的精神存有可以等同天地之道而永恆常存。傳統殯葬主要目的就是要將亡者轉換為鬼神形態的祖先，享用後代子孫的香火膜拜，也能以其威靈顯赫的力量來福佑後代子孫。殯葬是建立在如此精神性的生命感通上，強調人與鬼神的靈性和諧關係，化解因死亡而導致人際倫理的破壞，以儀式來重建平衡的社會秩序。

殯葬依附於宗教，後代宗教也常依附於殯葬，這是合則兩利的文化現

象。宗教是殯葬的源頭，同時殯葬是宗教推廣與傳播的重要場域，二者的交集是建立在生命體驗與終極關懷上，共同關注生命的死亡現象，以宗教的信仰與儀式來提升人的主體生命境界。要將殯葬與宗教信仰完全切割開來是根本不可能的事，當將鬼神崇拜視為封建迷信大力破壞時，殯葬也必然隨之而沒落，所謂移風易俗絕對不是建立在鬼神崇拜與宗教信仰的剷除與破壞上，脫離宗教信仰的殯葬禮儀必然會耗盡其內在原有的文化力量，最後將奄奄一息甚至是消失殆盡。否定宗教信仰的同時也毀滅了殯葬，慶幸的是鬼神崇拜與宗教信仰不可能被全部否定，導致殯葬還能源源流長，成為人類主要的文化景觀與生命禮儀，問題是當宗教信仰受到阻擾或迫害時，造成精神文明處在惡劣的生態環境下，殯葬也必然是百病叢生。

傳統殯葬是儒家、道教與佛教共同關注與灌溉的文化對象，重視儀式操作過程中的生命感通境界，在各種祭祀與法會的活動中教導人們突破死亡的遺憾與限制，領受生命的價值與人性的光輝，在繼往開來中不僅表達對亡者的孝親之道，更重視生者心靈淨化的道德涵養。儒家重視殯葬的祭祀禮儀，是以對亡者慎終追遠的祭拜儀式，來強化二者的生命情感，實踐家庭與社會的倫理法則。道教與殯葬禮儀結合下的科儀法事更多，著重在濟生度死的生命關懷，以儀式的救苦力、扶度力、濟護力、消災力與保安力等，來為人們拔度存亡與解厄消災⓬。佛教傳入中國後，也與道教相類似，配合養生送死的殯葬發展成多種禮佛懺悔的儀軌，來期求滿足生前的現世利益與死後的淨土往生，符合民眾遠離諸難與消滅諸罪的願意需求。傳統的殯葬在儒釋道長期的文化洗禮下，精神性的禮義內涵是相當豐富，肯定生命本原與報本返始的文化教育。

現代社會的殯葬，還是需要儒釋道等三教信仰的文化滋潤與人性教養，也可以接受外來宗教如天主教、基督教、伊斯蘭教等信仰的洗禮與發展，在當今多元的社會環境中，隨著多種宗教的擴充與傳播，傳統的殯葬已很難維持獨佔的局面，各種宗教信仰與儀式的加入，擴大了殯葬多樣的信仰內涵。殯葬原本就是開放的精神性文化，歡迎各種宗教信仰的加入與交流，雖然在觀念與儀式層面上各自不同，但是對人性與終極的關懷是一

⓬張澤洪，《道教齋醮符咒儀式》（四川成都：巴蜀書社，1999），頁255。

致的，重視面對死亡的生命安頓與教化責任，允許民眾依其各自的信仰，發展出繽紛的殯葬行為模式。殯葬禮儀是不該壟斷與獨佔，應是各自分立與多元操作，在百家爭鳴下相互交會與發展，協助現代社會在豐碩的物質生活中仍保有精緻性的精神活動，通過禮儀形式的殯葬文化，來維護群體生活的和諧秩序。宗教仍是現代社會不可或缺的精神生活，也是殯葬綿延不絕的文化動力，各自引導其信仰群眾探求生命的本質與價值定向，以神聖性的終極關懷擴大禮俗的社會實踐。

殯葬具有神聖面與世俗面，在與宗教精神層面的信仰溝通與生命體驗的同時，也要重視與社會人際層面的禮儀事業及其服務效益，殯葬的文化再造雖然神聖性的人格教養極為重要，但是也不能忽略其世俗性的專業技能與經營模式。精神性的殯葬禮儀必然要經由具體的制度來落實與運作，發展出與殯葬相關的專門事業與專業人員，這些事業與人員可以與宗教無任何關聯，卻必須協助人們處理死亡事件，其服務的對象是亡者及其周遭的生者，必然要能尊重有形與無形的生命形態，是要具有人道或仁道的生命關懷，更要強化公眾服務的使命與公益服務的功能。殯葬事業與從業人員雖然具有營利的產業性質，是建立在商品化的經濟活動上，但是究其工作性質來說，應歸類為服務事業與服務人員，在追求自身的工作利潤與經濟效益時，也要具有強烈的責任意識與服務態度，體認到這是極為特殊的生命事業，與一般行業大不相同，承擔與維護著當代社會生命品質的質量水平。

殯葬的文化再造，是必須仰賴殯葬事業及其從業人員的有心經營，重視改善人們生活品質的公眾投資，在對應市場經濟的利益考量下，承擔起關懷族群生命的社會責任。殯葬事業本質上就是一種文化傳承的服務工作，不只是體力替代的勞務服務，更是文化替代的專業服務，不斷地體現出服務理念中的新文化與新境界⓭。殯葬原有就具有著高含量的文化內涵，此一行業的從業人員更要重視自身的知識、技能與生命素質，可以說是異於一般群眾的文化人，不只追求自身的經濟利益，更重視社會文化命

⓭諸華敏，〈文化服務——殯葬服務的新領域〉，收入《上海國際殯葬服務學術研討會論文集》（上海：上海殯葬文化研究所，2003），頁55。

脈的繼承與傳播，以文化來服務亡者與生者，使殯葬得以一代一代地傳承下去，能帶動出人性的教養與社會的和諧。殯葬事業是專門的死亡服務事業，不僅涉及到人際相交接的文化內涵，更包含著人與鬼神溝通的神聖境界，經由儀式來安頓陰陽兩界，是需要有較高精神體驗的文化素質，來完成精緻性的生命服務。

殯葬是經由殯葬行業來進行社會服務與文化傳承，殯葬業者可以說是殯葬禮儀的執行者與推動者，是出生入死的文化工作者，不僅要為亡者進行送終的各項服務，也要撫慰亡者家屬的悲傷情緒，協助其人際網絡的重整。殯葬業者不能只是以營利為目的的企業體，還要兼具有非營利的文化使命，自覺為公共服務的社會公益事業，是從事於為亡者安息與生者寬慰的神聖工作，致力於提升現代人有質量的生存環境與生活品質。殯葬事業更要重視的是自身的職業道德，要比其他行業具有著更高素質的職業倫理，在追求職業活動的經濟效益時，更要強化優質的服務品質來獲得消費者的信賴與社會的肯定。殯葬的文化再造，應是所有殯葬從業人員的共同使命，共同致力於自身道德涵養與人格素質的培養，時時的自我陶冶與自我培養，以發自內心的真誠情感來為人們服務，從臨終關懷延升到葬後的後續關懷，協助喪親者得到心靈最深層的安慰。

殯葬的文化再造，要從殯葬從業人員專業倫理教育入手，培養出比常人更強的自制能力與道德涵養，能誠懇負責的態度來善待亡者與服務生者。這種道德品質的培養與完善，不是一朝一夕短時間可以速成的，是需要長時間在實踐中自我磨鍊，是經由反復的薰陶與訓練而成，發展出有文化涵養的人格氣質，有強烈人性關懷與實踐的動力，形成強烈的責任感與敬業精神。這是相當嚴苛的期待與要求，似乎已超出常人的文化水平，顯示出此一行業的特殊性，若無法強化人才的專業倫理，那麼殯葬的文化再造根本是不可能的事。如果要將不可能的事化成可能，就需要大量文化菁英人才的投入，在追求經濟效益的同時，還要有積極的工作熱誠，通過對生命存有的死亡體悟，不斷完善自己符合殯葬事業所需的人格品質，落實在具體的工作行為中，在工作實踐中樂於行動，樂於戰勝困難，克服自身的缺點與惰性，養成良好的習慣與品質⓮。

殯葬的文化再造也必須落實在整個制度面上，從內在的禮義落實到外

在的禮文與禮器上，建立起完善的殯葬事業與殯葬制度，所謂殯葬制度不是用來強制規範殯葬禮儀，而是協助殯葬能順應時代變遷進行自身的改革與創新。當代殯葬制度不是用來抵制或禁止傳統的殯葬，二者不是建立在文化的對立情境上，應是順著原有的殯葬發展出符合新時代的殯葬制度，這是需要政府、業者與人民集思廣益的禮俗再造工作。國家殯葬法規的設置，不是要以公權力來壓制民眾原有的殯葬禮儀，應是民意與公共決策的相互結合，在既有殯葬的文化形態中創造出更符合人性需求的新文化與新制度。殯葬制度是用來調和人類的精神文明與物質文明，從禮義的生命觀與價值觀來重塑出新的禮儀制度與行動規範，形成集體共同遵守與奉行的生活典範。

肆、當代殯葬的發展願景

現代社會的喪禮已難以完全依循傳統的禮俗流程來進行，在儀節上必然有所更動與簡化，比如殯儀館已成為當代殮殯活動的主要場所，將遺體冷凍保存時導致殮、殯與葬必須同一天舉行，整個喪禮流程勢必在壓縮下要重新調整。所謂喪禮的文化建設，不在於爭論喪禮時間的長短或儀節的多寡，重點在於喪禮原有的文化功能是否能繼續的傳承與發揚。喪禮原有的四個階段，如臨終禮、初終禮、殮殯禮與葬後禮等區分，此四個階段仍有助於喪家心理調適的精神慰藉功能，是值得大體性的保留下來，至於其中的細節則可以依喪家的心理需求與實際需要來加以調整，或簡或繁，各取所需，不宜硬性規定，首要建設的是人性的文化教養工作，尊重喪禮的孝道功能，讓生者與亡者都能善盡其生命該盡的責任與義務。至於缺乏文化教養下導致產生了各種喪禮亂象，是無法錯用公權力來強力壓制與禁止，還是要回到人性的教養上來形成輿論或禮俗的約束，從人性的生命體驗來建構出集體共同約定的公共秩序與社會風氣。

現代社會的葬禮更難完全依循傳統的葬式葬法來進行，舊有的土葬與

---

⑭ 何兆琅、陳瑞芳，《殯葬倫理學》（北京：中國社會出版社，2004），頁 171。

墓葬在當代有限土地資源的管制下，必然要有所調適與轉變。此時政府基於土地節省使用的立場，必須制定墓地的管理政策，限制墓地的使用面積，以及推動墓地的循環使用。所謂葬禮的文化建設，不宜由政府硬性規定單一葬法，比如全面遺體火化，不適合用法律制定的方式來強制執行，宜採鼓勵的方式，在足夠的火化與塔葬設施下讓民眾自由選擇⑮。葬禮的文化建設，可以由全民來主動發起與實施，雖然富有人家的大型墓園比比皆是，但是近年來隨著佛教的普及傳播，以及墓地減少導致土葬成本的大量提高，人們在務實的文化教養下，火葬的比例逐年的提高，火化採用何種葬式是任由民眾決定，若要土葬則有用地面積的限制，只適合家族墓地的集體埋葬，大多數的民眾轉而尋求塔葬，已成為現代社會主要葬式，也有少數民眾支持不保存骨灰的自然葬，如海葬、樹葬等。

祭禮的文化建設因涉及到意識形態爭議性較大，因靈魂的有無導致有神論與無神論的對立，在當代的多元社會，二者應相互尊重，有神論應尊重無神論不祭祀的自由，無神論應尊重有神論有祭祀的權益，應各行其事進而相安無事。有神論者在尋求信仰儀式的精神安頓時，應著重在心靈層次的神聖境界，遠離外在浮華的物化形式。祭祀規模可大可小，應衡量自身的經濟狀況與現實需求，追求當下心安的精神慰藉，不宜在形式上相互比較發展成攀比心態，淪落到買賣性的經濟行為，喪失祭祀儀式原有的本懷與作用。所謂祭禮的文化建設，是深入殯葬祭祀內在生命關懷的精神活動之中，滿足對祖先慎終追遠的敬仰之情，也能滿足人們希求福佑與遠離禍害的宗教願望。祭禮是神聖性的宗教活動，要避免產生庸俗化的商業行為，遭受到外在拜金社會的腐化與敗壞，導致殯葬祭祀形式的扭曲與變質，這是需要宗教與人們具有文化更新的參與與積極性的建設。

殯葬的文化建設，即是重視自身文化的復振與更新，傳統與現代在文化上是一脈相傳的，適應當今社會環境的禮俗形式與內容，要繼續地復振與升華，格格不入的舊有禮俗則需要變革與創新，這不是靠外在的力量來強迫其改革，應順著其文化的延續性與傳承性，與當代的文化走向進行相

⑮楊國柱，《打造往生天堂——台灣墓地管理的公共選擇》（台北：稻鄉出版社，1998），頁8。

互的融合，產生出積極的建設性文化。所謂文化建設，是指當今殯葬能從文化衝突轉向於文化融合的過程，解決當代各種殯葬的發展困境，重現新的文化生機⑯。由於外在社會結構的急劇變遷下文化衝突是難以避免的，各種惡劣的生態環境是需要人們共同參與文化融合的建設工作，殯葬從業人員的責任更為重大，是站在第一線的文化參與者，是帶領殯葬文化優質發展的導引者，是會影響到殯葬文化建設的水平與成果的，其主導地位是無人可以替代的，成功與否與其文化素質有密切的關係，即提升殯葬從業人員的文化素質，是最為首要的文化建設工作。

對一般民眾來說，殯葬的生命教育是偏重在幫助人們意識到死亡在生命中所扮演的角色，能以莊嚴平靜的態度來面對死亡，甚至已做好了死亡的準備，從體認死亡中確認生命的意義，從接受死亡來承擔生命的責任，理解到生命離不開死亡，死亡可以幫助人們記住生命的有限，意識到時間的有限，促使好好珍惜現在的時光，進而改變了自我的人生態度⑰。亡者家屬可以經由這樣的生命教育，確認自身的殯葬角色與倫理規範，了解自身在殯葬活動中的權利、責任與義務。在血緣的關係下，喪親者的殯葬角色是先賦的，體認到親人總會先離我們而去，既使事前無任何心理準備，都必須立即充實自己的能力來承擔此一殯葬角色，這是無法推辭的倫理責任，在失親的哀痛中，還是要以禮來對待每個前來吊唁的親友，切忌冷漠無禮，此時的言談舉止都要有所節制，要求外在的容貌表情都能相應於內心的情感，此時的情感不宜哀傷反應過度，也不宜哀傷反應不足。

其他非亡者家屬的親友也有各自與亡者對應的殯葬角色，也須要平時多接受與殯葬有關的生命教育，來遵守應有的禮儀規範。這些親友的殯葬角色，有的是先賦的，有的是自致的，所承擔的責任比較輕些，在前往喪家弔唁時，要表達對亡者的哀悼與對家屬的撫慰，要發自內心的真情流露，切忌不可虛情假意或幸災樂禍等動作。這些親友們的哀悼之情也各自有別，如有血緣的兄弟姐妹，在手足親情的關係，殯葬角色較接近於亡者

---

⑯諸華敏，《現代殯葬文化建設概論》（北京：中國社會出版社，2004），頁25。

⑰吳仁興、陳蓉霞，《死亡學》（北京：中國社會出版社，2004），頁219。

家屬，也需要適度的哀慟調適。還有未結婚的情侶，雖然沒有正式夫妻的名分，哀慟卻是無可避免的，雖然殯葬角色是模糊的，卻仍有著無法切割的倫理關係，更需要透過生命教育來建設自己。另外師生的情分雖沒有血緣的關係，可以不列入殯葬角色，沒有倫理規範的問題，但是可以依據各自厚薄的感情關係，來表達對老師或學生的哀痛之情。在現代社會有關殯葬的生命教育是愈來愈重要，當面對各種偶發的死亡事件，可以避免在未準備好面對死亡的情境下，造成更多的人間遺憾。

殯葬從業人員雖然與亡者無任何關係，卻必須遵守殯葬的職業倫理，要對亡者存有著尊敬的心意，敬業地處理或安置遺體，對生者更要妥善的關懷與照顧，是以亡者家屬為主要的服務對象。殯葬從業人員除了文化素質的生命教育外，還要有殯葬專業的養成教育，提升其整體的專門知識技能與文化教養。殯葬從業人員可以說是當代殯葬禮儀發展的主要推手與傳播者，是需要專業技術與學識的特殊人才，能殫精竭慮地堅持自己的工作崗位，在長期與死亡打交道的過程還能展現出熱愛生命的情操，兢兢業業地從事殯葬的服務工作。提升業者殯葬倫理的文化素質，還是要仰賴專業技能的教育建設，最好能經由高等學府的教育管道，源源不絕地培養出一大批高生命素質的專業人才，能在自己的崗位上盡心盡力，不斷地增進自己的生命關懷、知識技能、管理能力與操作技巧等基本素養。

殯葬專業教育的推動，將是殯葬禮儀未來發展的主要願景，大專院校殯葬專業科系的設置是舉目可待，台灣隨著空中大學生活科學系成立二專的生命事業管理科殯葬組，2008 年 11 月勞委會正式開辦喪禮服務技能檢定考試後，殯葬的學校教育將會受到重視，未來從業人員要具有著大專以上的學歷，至少二年的專業養成教育，以及通過勞委會的喪禮服務技能檢定考試，取得內政部認證的殯葬禮儀師資格。此一教育建設必定是殯葬禮儀未來發展的主要面向，取代業者目前內部的職前教育與在職教育，不是短期的培訓與研習，是較長時間的學校教育與系統研習，經由學術的嚴格考核與生命的倫理教育，可以提高未來殯葬從業人員的整體文化素質，將會衝擊與改變當今殯葬行業的生態環境，能深化未來殯葬禮儀改革與創新的文化面向。此種教育建設是需要長期的投資與開展，是需要大量學術人才與專業人才的投入，豐富了殯葬學術的教育內涵。

除了重視殯葬精神方面的文化建設外，可以加強物質層面的藝術建設，肯定在殯葬活動中也能展現出藝術的美學境界。殯葬禮儀原本就是精神文明與物質文明相互統合與作用下的文化形態，抽象的精神觀念還是要透過物化形式來加以彰顯，藝術是二者結合的主要媒介，可以滿足人們多方面的審美需要，是在殯葬活動中創造與表現出來的藝術形態，反映出人們殯葬觀念與思想情感的集體性社會意識。殯葬藝術是多種藝術形態的大集結，或者可以視為是綜合性的藝術，如經由語言與文字所建構的文學藝術，以音樂與舞蹈所建構的表演藝術，以雕塑、碑刻與繪畫建構而成的造型藝術，以攝影與影視等建構而成的綜合藝術。從原始社會以來殯葬活動一直是與藝術緊密結合，透過種種鮮明與生動的藝術形象，產生強烈生命體驗的感動力，更加豐富了人們思想與情感的交流，經由藝術的體驗鼓舞了生命存有的感受與生存的意志。

在殯葬活動中語言與文字是兩種重要的藝術媒介，以語言與文字符號作為人際間感情交流的主要信息溝通系統。最早的是口語的文學藝術，以口頭語言運用在殯葬儀式的各種交際場合中，有助於儀節流程的順利進行與悼念氣氛的營造，主持儀式的禮儀師或司儀，必須強化自身口語藝術的表達能力，追求的不是口吐蓮花與妙語如珠的演講技巧，應是配合莊嚴隆重的式場傳達真摯的情感與追思的情意，與會者在弔祭時也要具有一定的口語表達藝術，能相應於亡者的人格品質進行相應的口語懷思。文字是用來記錄語言的工具，或稱為書面語言，能將語言經由文字符號留存下來，其文學藝術更為豐富多樣，能穿越時間與空間的限制，將悼念的情感與思想傳播開來。最常見的是奠文、祭文等文學藝術，可以採韻文或散文的方式來表達，抒情或敘事皆可，主要用來傳達對亡者的懷念與崇敬。還有弔文、唁文、輓聯、墓誌銘等藝術形式，以簡短的文字敘述久久不能忘懷的情感，這是值得後人繼續發揚的藝術建設。

在傳統的殯葬儀式中更重視歌唱、舞蹈與音樂等表演藝術，這是流傳極為久遠的殯葬藝術形式，可以說是動作、聲音與詩歌結合的藝術體，是以表演藝術來豐富了殯葬禮儀的文化內涵，樂舞與歌謠是有助於殯葬禮儀活動的推展，以精緻性的聲音與動作來表達對亡者的追思與感念。各種表演藝術早就成為殯葬禮儀文化的重要組成部分，可以用來避免禮儀的枯槁

無味，雖然喪禮的場合免不了哭泣的哀悼，卻仍須保留祭祀時的歌舞樂傳統，這種祭祀的聲音與動作，不是用來娛樂人們與神明，而是著重在人與鬼神溝通的神聖交感，是從古老的咒語與禱詞發展而成的藝術形態，經由手勢與語言演變成舞蹈與詩歌，形成了儀式歌舞藝術，以生活化的唱腔來敘述孝子思親的感念，配合音樂來傳承世俗的道德教化。這樣的祭祀禮儀結合了佛教、道教等科儀，內容就更為豐富與多樣，將宗教意識融合在生命禮儀之中，強化歌舞的符號效用，增強殯葬禮儀的教化功能。現代殯葬儀式仍然是配合音樂來進行，有的還有唱詩儀式，甚至還可以發展成純音樂的追悼會，這也是未來可以發展的藝術建設。

雕塑、碑刻與美術等造型儀式，可以運用在喪禮儀式中，大部分是集中在葬禮的墓園設計上，以造型藝術來帶動心靈的追悼與哀思。近年來公墓公園化是一種新的發展趨勢，以公園公共設計來美化與綠化公墓，可以算是新的藝術建設。是以藝術的建設形態來進行公墓生態環境的保護，建立起人與自然、城市與園林等和諧的生態環境，不僅可以增加市民休閒的空間，在一定的程度上也能促進旅遊服務業的發展⓲。將死亡禁忌的公墓變成觀光性的陵園，必然要著重在雕塑、碑刻、園林與美術等造形藝術的經營，可以供人們參觀瞻仰與生命教育，以及提供旅遊、休閒與觀景等作用，視死亡為生命的自然歸宿，促進亡者與生者在藝術殿堂中更能和諧共處。當代的陵園設計已成為相當重要的藝術建設，重視陵園宏觀的藝術佈局，在造景上體現墓區整體美觀與協調的風格與藝術氛圍，維護自然環境與人文環境的整體和諧，避免因陵園建設導致毀山毀地的做法⓳。由於墓地資源的有限性，應該有墓地或塔位使用年限的規範，確定墓地循環使用的政策，更有助於藝術建設的推展。

當代高科技的發達，造成影視藝術的流行，也可以引進到殯葬活動之中，如業者提倡個性化的體驗服務，突破傳統較為枯燥與形式化的儀式活動，強調要增強參與者在喪事服務中的感受，甚至是獨特的感受，讓個人

⓲楊寶祥，〈城市園林公墓生態建設的探討〉，收入《殯葬與環保》（上海：上海殯葬文化研究所，2004），頁 470。

⓳陶德才、樊一陽，《陵園經營管理》（北京：中國社會出版社，2004），頁 247。

以個性化的方式參與喪事活動，讓生者體驗死者的個性特點與交往關係，可以運用與亡者有關的照片、錄像、光碟、錄音帶、作品等，配合亡者喜愛的音樂、戲曲、花卉、圖案、紀念物等，造出符合亡者的個性環境，激發人們觸景生情，油然而生緬懷、尊重、敬仰、愛憐與動人之情[20]。此一體驗服務著重在讓二個世界的人都滿意，運用影視錄像等形聲與立體藝術，來強化生者與亡者的生命交感。這是以現代藝術來進行殯葬禮儀的更新與創意，對於喪禮的會場可以進行個性化設計與規劃，建構出獨特的裝置藝術，另外可以經由照片或影像的專輯製作，留給後人永遠的懷思。在現代藝術的創新下，可以使殯葬有著更為溫馨的文化氣息[21]。

殯葬在操作的過程中必然會形成各種殯葬組織，來辦理各種殯葬活動事宜，發展成近代專門的殯葬事業，這些事業的管理與發展，是需要依照殯葬制度進行自身精緻性的制度建設。所謂殯葬制度，是整合內層的精神文化與外層的物質文化而成的制約體系，要求人們共同遵守作為行事的準則與規範。殯葬制度基本上是隨著社會的政治、經濟與文化的變化而調整，昔日歷代的殯葬制度與當代的殯葬制度有著明顯的差異，當代的殯葬制度是政府經由法律的形式公布，是帶有著公權力的強制規範，是要全體社會成員共同遵守與執行的法令，如台灣 2002 年 7 月 17 日公布的《殯葬管理條例》，是當前較為完備的殯葬制度，未來還會依實際運作的需要作適度的調整。法令的制度建設是要精益求精，需要隨著時代的變革而有所調整。此一法令是經過長達十幾年的改革過程，已頗能兼顧當代生態人文、知識經濟發展與社會公義理念[22]。

《殯葬管理條例》大致上只是對殯葬組織的相關活動事宜作基本性的規範而已，如第一條曰：「為促進殯葬設施符合環保並永續經營；殯葬服務業創新升級，提供優質服務；殯葬行為切合現代需求，兼顧個人尊嚴及公眾利益，以提升國民生活品質，特制定本條例。」可見，此一條例關心

---

[20] 金苗苓，〈依托海派文化倡導殯葬體驗服務〉，收入《上海國際殯葬服務學術研討會論文集》（上海：上海殯葬文化研究所，2003），頁 50。

[21] 何冠妤，《個性化告別式會場規劃範例與設計》（台北：五南圖書出版公司，2007），頁 100。

[22] 楊國柱，《殯葬政策與法規》（台北：志遠書局，2003），頁 44。

的重點有三，即殯葬設施、殯葬服務與殯葬行為等，在法律層面上大多是原則性的要求，在殯葬設施方面，考量的是公共衛生、永續經營等，以及兼顧殯葬方式多元化，規劃人性化與綠美化等。在殯葬服務方面，要求建立經營許可與一定規模以上置專任禮儀師等制度，要求收費標準等消費資訊透明化，殯葬生前服務契約預收費用之一定比例交付信託。在殯葬行為方面，要求業者禁止巧立名目，強索增加費用，禁止擅自轉介承攬意外事件或不明原因死亡屍體等殯葬服務，也對辦理殮殯事宜妨礙共同通行與公共安寧等進行規範。至於各種因地制宜的殯葬行為，則是授予地方政府的自治權利。法律只是進行制度面的原則性規範，其他則仰賴各個殯葬事業體根據法律的規劃，進行自身經營制度的建構。

所謂殯葬事業大致上可以分為殯葬設施業與殯葬服務業等兩大類，殯葬設施業主要是著重在殯與葬的設施服務上，原則上應採政府的公家經營為佳，避免造成土地的流失與供需的失衡，也要避免市場營運的風險，造成各種激烈的傳銷手段與失序的惡劣競爭，雖然允許私人公司與產業的經營，但是為一種有限開發與經營的行業，必須接受政府的法律規定與管理。殯葬設施業是一種特殊產業，雖然需要市場的經營與合理利潤的追求，卻不宜在營運與行銷上過度增長產品與擴大市場，應著重在質勝於量的經營策略上，不必追求高產值、高銷售額與高市場佔有率等營運策略，反而要強化總量管制的經營方式，比如靈骨塔每年要設定最高的容納指標，陵園每年的開發面積要做明確的管控，期求能達到循環使用的永續經營目標，比如陵園計劃六十年循環使用，那麼每年最多只能開發六十分之一的土地。殯葬設施業應以永續經營為目標，提升產品與服務的質量，強化品質與售後服務，限制每年的成長比例，導引民眾朝向少佔或不佔用地的葬式。

殯葬服務業是不同於殯葬設施業，質與量是可以同時並進，在管理、營運與服務上更要加強制度建設。殯葬是人們社會經濟行為中必要的消費活動，除了安置遺體的殯葬設施消費外，在整個殯葬活動過程中還需要殯葬服務業的協助與引導適當的消費。殯葬服務業的經營者與執行者，是需要有優質的企業管理與經營制度，在完善的制度下提升為亡者與生者的服務品質。殯葬服務業在經營管理上是不同於一般企業，比如在行銷策略

上，要從市場佔有率轉向顧客佔有率，建立以顧客導向的經營制度，從賣方市場導向於買方市場，重視企業的公共形象與社會公益服務。經營使命從利潤導向轉為社會責任導向，必須對員工、顧客與一般社會大眾都要盡到責任，強調注重品德的全面品德管理，經營規劃由上而下轉向於由下而上，重視第一線員工的實際服務績效，強化員工的文化學習與服務效能㉓。殯葬事業除了事業體的制度建設，更要強化工作人員群體價值觀念體系的建立，形成積極服務的制度建設。

殯葬事業在經濟面上要特別重視供給與需求的平衡關係，殯葬事業主要是以滿足喪家殯葬需求為經營的主要目標，是以殯葬需求作為殯葬供給的依據，必須以喪家的殯葬需求層次、需求內容與需求彈性等客觀要求，建立起適應殯葬活動需求的供給體系，保證滿足殯葬活動需求的全部內容。最忌諱的是供給與需求的不平衡，比如殯葬設施不宜供給不足，也不能供給過量，造成殯葬市場的惡性競爭，同樣地殯葬服務業者也要根據喪家的需求提供合理的價格與服務品質，特別要滿足喪家的心理與精神的需要，追求供給與需求相互依存的平衡關係，不能價格過高或服務不到位，引發出失衡糾紛。此失衡狀況主要還是要透過市場機制進行調節，必要時政府應在法律的制度建設上提供理性的引導㉔。殯葬事業的服務還是以滿足消費者的需要與欲望為主，特別重視服務品質，要求服務人員的儀態儀表、服務態度、服務程度與服務行為等是否能滿足喪家需求㉕。殯葬業者如何建立優質服務品質，是需要有精緻化的品質管理策略，以制度建設來不斷地自我改善。

伍、結　論

殯葬是人類固有的生活方式與文化形態，在數千年的文化傳承過程中

㉓王士峰，《殯葬事業經營管理》（台中：中華殯葬教育學會，2006），頁305。
㉔朱金龍、吳滿琳，《殯葬經濟學》（北京：中國社會出版社，2004），頁132。
㉕徐俊彪、周榮滋，《殯葬市場營銷學》（北京：中國社會出版社，2004），頁97。

是有其深層的禮義結構，儘管外在環境如何快速與劇烈地變遷，人們處理死亡的生命禮儀仍遵循原有的文化模式來進行，某些外在的表現形式不得不被迫調整或轉化，內在的禮義精神卻可以經由文化的調適與建設，帶動出殯葬適應時代的新契機。所謂文化建設，絕非破壞舊有的文化形式，移植新的文化形式，應是奠立在原有的文化內涵上進行改革與創新，重視傳統殯葬原有的知識、技能、經驗、信仰與生命情操等文化基礎，在精益求精與反復錘煉的過程中，發展出與新時代相契合的殯葬禮儀。

當代的文化建設不是對殯葬進行破壞性的改革，而是順著喪禮、葬禮與祭禮等傳統結構中進行調適與創新，在文化的精心設計下，不合時宜的殯葬行為都能得到恰當的更新。文化建設是指有文化內涵的建設，是從內在的精神文明擴展到外在的物質文明上，是從尊重人性的基本立場，顯現出當代禮俗的人文化理念與人文化操作。除了殯葬的文化建設外，殯葬倫理的教育建設也極為重要，民眾與殯葬從業人員都必須強化殯葬倫理的教育工作，提升其文化素質教育，帶動當代殯葬禮儀的社會實踐。

所謂殯葬倫理，是指喪家親友與殯葬從業人員在進行殯葬活動時，必須確立與遵守的倫理觀念、倫理行為與倫理規範等。此處的倫理主要是緊扣著死亡事件而展開，在為亡者送終的同時，也要幫助生者獲得心靈的慰藉，涉及到生者與亡者之間的情感對應與行為規範，以及殯葬活動中人與人之間交際往來的行為準則。當代民眾在死亡禁忌的心理下，對殯葬倫理極為疏忽與陌生，是亟需要加強與殯葬有關的生命教育與專業教育，經由教育來建設出健全的生死觀念與人格教養，能夠坦然的面對死亡與順利的處理死亡，這是現代人必須具備的生命素質，仰賴各種教育的管道，能夠形成安於死亡事件中的殯葬禮儀。

文津版鄭志明教授著作

1.道教生死學(2618)	330/平
2.道教生死學 第二卷(2658)	480/平
3.佛教生死學(2622)	390/平
4.民俗生死學(5118)	400/平
5.宗教生死學(2633)	400/平
6.傳統宗教的文化詮釋：天地人鬼神五位一體(2639)	380/平
7.中國神話與儀式(2640)	490/平
8.台灣宗教組織與行政(2643)	450/平
9.民間信仰與儀式(2647)	420/平
10.臺灣宗教的發展與變遷(2650)	450/平
11.當代新興宗教現象 第一卷(2651)	480/平
12 當代新興宗教現象 第二卷(2652)	480/平
13.當代宗教觀與生死學(2661)	430/平
14.當代殯葬學綜論	480/平

《大專用書》

1.國學概論(1027)	李曰剛	200/平
2.佛學概論(2599)	屈大成	320/平
3.美學概論(2176)	周來祥等	320/平
4.神話學引論(2594)	蕭　兵	260/平
5.邏輯基礎(2175)	鄺芷人	360/平
6.人生哲學：理論與實踐(2179)	李貴豐	320/平
7.古典詩鑑賞(7290)	邱鎮京等	200/平
8.唐宋詞鑑賞(7241)	邱鎮京	180/平
9.古典詩詞鑑賞(7292)	邱鎮京等	360/平
10.中國古典小說選讀(7260)	邱鎮京	320/平
11.詩心的尋索(7246)	黃雅莉	430/平
12 詞情的饗宴(7254)	黃雅莉	300/平
13.現代散文鑑賞：採擷紛繁人生的心影(7272)	黃雅莉	430/平
14.千古文人寂寞心：古典散文選析(7370)	黃雅莉	600/精
15.古典詩選及評注(7261)	王建生	470/平
16.簡明中國詩歌史(7271)	王建生	360/平
17.古典詩歌初階(7262)	陳茂仁	210/平

18.中醫藥學概論(4010)	魏子孝等	300/平
19.中國傳統政治與教育(5104)	高明士	300/平
20.中國古代軍事史(5106)	趙海軍等	260/平
21.書法鑑賞(8040)	劉　濤	400/平
22.中國哲學史(2191)	袁信愛	300/平
23.現代地理學的概念與方法(6084)	姜道章	400/平
24.中國經籍與說話藝術(7299)	黃翠芬	200/平
25.樂府詩選析(7317)	戴麗珠	220/平
26.文學概論(7340)	戴麗珠	300/平
27.客家文學導讀(7319)	邱春美	300/平
28.古詩選讀 附吟唱光碟(7329)	邱宜文編	300/平
29.韓柳文選評注(7338)	王建生	350/平
30.歐蘇文選評注(7345)	王建生	390/平
31.歷代辭賦通論(7339)	黃水雲	280/平
32.散文寫作論(7349)	黃麗容	380/平
33.幽夢影譯注(1030)	張　潮	200/平
34.生命之河：生命與生命哲學(2204)	鄺芷人	560/平
35.知識論原理. 前篇：知識理念的演變(2207)	鄺芷人	580/平
36.理論倫理學. 前篇：規範倫理學	鄺芷人	530/平

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

當代殯葬學綜論 / 鄭志明著. -- 初版. --
臺北市 : 文津, 2012.11
面 ; 公分
ISBN 978-957-668-971-0(平裝)

1.喪葬習俗 2.殯葬

538.6 101019457

當代殯葬學綜論

鄭志明 著

發行者：邱 家 敬
出版者：文津出版社有限公司
地址：台北市 106 建國南路二段 294 巷 1 號
E-mail: twenchin@ms16.hinet.net
http://www.wenchin.com.tw
電話：(02)23636464 傳真：(02)23635439
郵政劃撥：00160840（文津出版社）
登記證：行政院新聞局局版台業字第 5820 號

初版：2012 年 11 月初版 ISBN：978-957-668-971-0
定價：平裝 480 元



文化提升國力・津梁濟惠書生

5128